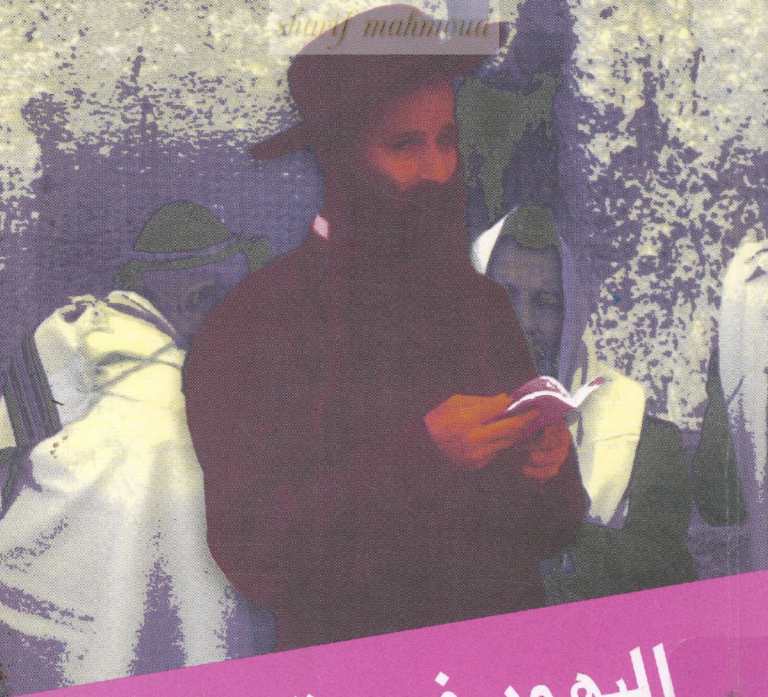


sharif mahmoud



اليهود في عقل هؤلاء

د. عبد الوهاب المسيري



اليهود فى عقل هؤلاء

اليهود فى عقل هؤلاء

د. عبد الوهاب المسيرى

الطبعة الثانية ، ٢٠٠٨
حقوق الطبع محفوظة



دار العين للنشر

٩٧ كورنيش النيل ، روض الفرج ، القاهرة
تليفون: ٢٤٥٨٠٣٦٠ ، فاكس: ٢٤٥٨٠٩٥٥

www.elalnpublishing.com

للهيئة الاستشارية للدار:

أ.د. أحمد شوقي

أ.د. أحمد مستجير

أ.د. جلال أمين

شوقي جلال

أ.د. مصطفى إبراهيم فهمى

المدير العام:

د. فاطمة البهى

الغلاف: أحمد الليث

رقم الإيداع بدار الكتب المصرية: ١٦٤١ / ٢٠٠٨

I.S.B.N 978 - 977 - 6231 - 30-6

اليهود في عقل هؤلاء

د. عبد الوهاب المسيري

دار العين للنشر

المحتويات

الفصل الأول: اليهود في عقل أوروبا في العصور الوسطى أو جذور المسألة اليهودية ٩

- ١- من بداية العصور الوسطى حتى القرن الحادي عشر الميلادي ١٢
- ٢- نهاية القرن الحادي عشر الميلادي حتى بداية عصر النهضة في الغرب ٢٣

الفصل الثاني: اليهود في عقل بعض الأدباء اليهود ٢٩

- ١- هاينريش هايني ٣١
- ٢- فرانز كافكا ٣٦
- ٣- إسحق بابل ٤٤
- ٤- جيرزي كوزينسكي ٥١
- ٥- فليب روث ٥٤

الفصل الثالث: اليهود في عقل الأدباء الصهاينة ٥٩

- ١- يهودا جوردون ٦١
- ٢- يخابير ديشفسكي ٦٦
- ٣- جوزيف برينر ٧١

الفصل الرابع : اليهود في عقل جمال حمدان ٧٥

- ١- أثر جمال حمدان ٧٧
- ٢- النموذج المعلوماتي التراكمي ٨٢
- ٣- ثنائية تكاملية ٨٥
- ٤- المحصلات الرياضية ٨٨
- ٥- سيدة الحلول الوسطى ٩١
- ٦- الدائرة العربية والدائرة الإسلامية ٩٣
- ٧- فلسطين: عين القلب وقدس الأقداس ٩٧
- ٨- رأس جسر ثابت ١٠٠
- ٩- متحف الأجناس ١٠٤
- ١٠- من المعلومات المتناثرة إلى الأنماط المتكررة! ١٠٨
- ١١- اليهودي كتاجر ١١٢
- ١٢- حجر أم رشاش متطاير! ١١٥

الفصل الخامس : اليهود في عقل جارودي ١١٧

- ١- الشوق إلى النجوم ١١٩
- ٢- قبر يكفي لدفن العالم ١٢١
- ٣- مشروع الأمل ١٣٠
- ٤- حضور الإله ١٣٣
- ٥- حساب الأرقام الجنائزي ١٣٦
- ٦- إقامة العدل في الأرض ١٤٠

تمهيد

اليهود إشكالية أساسية في العقل الغربي، ويعود هذا إلى طبيعة تكوين المجتمع الغربي ذاته، وخاصة في العصور الوسطى (كما بين الفصل الأول). وقد ظهرت المسألة اليهودية في أوائل القرن التاسع عشر، وتعامل مع هذه الإشكالية كثير من الكتاب اليهود غير الصهاينة مثل هايني وكافكا وروث (كما بين الفصل الثاني). وطرحت الصهيونية حلاً للمسألة اليهودية لا يختلف كثيراً عن الحل الغربي الاستعماري للقضية، فهو يتلخص في محو اليهودية عن طريق إحلال الصهيونية محلها، وفي التخلص من اليهود عن طريق نقلهم إلى فلسطين المحتلة ليؤسسوا الدولة الصهيونية الوظيفية التي تقوم على خدمة الاستعمار الغربي، ويقوم هو بالمقابل برعايتها ودعمها. وهذا هو الحل الذي دافع عنه الصهاينة مثل جوردون وبرنر (كما بين الفصل الثالث)، والمسألة اليهودية - كما أسلفنا - مسألة غربية أفرزها المجتمع الغربي. ولكنه صدرها لنا على هيئة الدولة الصهيونية التي غرست في المنطقة في وسطنا بقوة السلاح الغربي. ومن ثم وجدنا أن المسألة الإسرائيلية أصبحت جزءاً من تاريخنا، ووجدنا أنفسنا نواجه الكيان الصهيوني وندرسه ونتعامل معه. وهذا ما فعله العبقرى الفذ، جمال حمدان، كجزء من مشروع دراسته لمصر والعالم العربي. وقد كان جمال حمدان عبقرياً بمعنى الكلمة؛ فمنهج في التفكير والكتابة مختلف عن منهج أقرانه (كما تبين في الفصل الرابع)

والأصوات الغربية التي تتناول المسألة اليهودية والحل الصهيوني ليست كلها أصواتاً جائرة متحيزة؛ فروجيه جارودي -على سبيل المثال لا الحصر- انطلاقاً من فكره الإنساني، في بداية الأمر، ثم فكره الإنساني الإسلامي، تعامل مع هذه القضية بجرأة غير عادية وقدمنا لفكره ولمنهجه في الفصل الرابع والآخر من هذه الدراسة.

هذه جولة قصيرة في عقل بعض المفكرين، وكلمة (عقل) هنا تعني (وجدانه) أي الإنسان في كليته. والعقل بهذا المعنى هو الإطار الكلي، أما الموضوع المحدد فهو (اليهود)، ونحن لا نزعم أننا أحطنا بالموضوع إحاطة كاملة مركبة، متعددة الأوجه، والله ولي التوفيق.

دمنهور- القاهرة

إبريل ١٩٩٨م

الفصل الأول

اليهود في عقل أوربا في العصور الوسطى

وجذور المسألة اليهودية

العصور الوسطى في الغرب فترة تمتد من القرن الخامس الميلادي إلى القرن الخامس عشر، وقد وصلت العصور الوسطى ذروتها في الفترة من القرن الحادي عشر حتى القرن الرابع عشر الميلادي.

وتبدأ العصور الوسطى بانهيار الإمبراطورية الرومانية الغربية وانهايار أطرها الاقتصادية والقانونية والثقافية أيضًا. وكانت الإمبراطورية الرومانية تعامل اليهود باعتبارهم «كوليجيوم Collegium» «رابطة»، وهي جماعة من حق أعضائها أن يجتمعوا للقيام بشعائهم الدينية وأن يمارسوا شريعة أسلافهم. وفي عام ٢١٢م أصدر الإمبراطور كاركالا مرسومًا بمنح كل الأحرار في الإمبراطورية الرومانية حق المواطنة الرومانية؛ الأمر الذي كان يعني أن أغلبية أعضاء الجماعة اليهودية أصبحوا مواطنين، إلا أن هذا جرى نسيانه تمامًا، وصُنِّف اليهود حسب القانون أو العرف الألماني باعتبارهم «غرباء» وقد تساقط النظام الضريبي الذي فرضته الدولة الرومانية ولم تعد هناك عملة أوروبية يمكن لكل دول أوروبا التعامل بها فيما بينها، وأهملت الطرق وأصبحت غير آمنة.

وشهدت العصور الوسطى في الغرب محاولة للنهوض من هذا التردّي ولخلق مؤسسات قانونية واقتصادية تحمل محل المؤسسات التي تساقطت. وبطبيعة الحال، تأثرت الجماعة اليهودية بكل ذلك.

من بداية العصور الوسطى حتى القرن الحادي عشر الميلادي

يعتبر القرن الخامس الميلادي، وخصوصًا عام ٤٧٦م، التاريخ الذي بدأت فيه العصور الوسطى بعد سقوط الإمبراطورية الرومانية الغربية تحت هجمات القبائل البربرية. وما يهمنا فيما يتعلق بالجماعات اليهودية أن الإمبراطورية الرومانية كانت قد تبنت المسيحية عام ٣٤٠م باعتبارها دينًا رسميًا للدولة تكتسب منه شرعيتها.

وفي ذلك الوقت تقريبًا، أصبحت الزرادشتية عقيدة الدولة الإمبراطورية الفارسية، وظل الأمر على ذلك حتى القرن السابع الميلادي حيث حل الإسلام محلها وأصبح العقيدة الأساسية في الشرق العربي وفي كثير من بلاد آسيا وإفريقيا. وتتميز هذه المرحلة بأن أعضاء الجماعة اليهودية وجدوا أنفسهم أقلية في دولة لها إطار عقائدي متماسك، سواء في الشرق حيث الزرادشتية ثم الإسلامية أو في الغرب حيث المسيحية، كما وجدوا أن الدين السائد دين نوحيدي وليس عبادة وثنية. وكان هذا أمرًا جديدًا كل الجدة على اليهودية التي كانت موجودة دائمًا في محيط وثني تحارب ضده وتكتسب هويتها الدينية من صراعها معه. وقد ازدادت العلاقات سوءًا وتوترًا بين أعضاء الجماعات اليهودية والعالم المسيحي، وخصوصًا بعد أن أعلن السنهدرين المسيح ليس الماشيخ اليهودي الحقيقي وإنما الذي سيأتي في آخر الأيام هو المسيح الدجال، في

اليهود في عقل أوروبا في العصور الوسطى وجذور المسألة اليهودية

حين آمن المسيحيون بأن هدم الهيكل إنما هو تحقيق لنبوءة المسيح. وقد حققت المسيحية انتصارات هائلة وخصوصاً بعد أن تبنتها الإمبراطورية الرومانية، فتوقف النشاط اليهودي التبشيري وانطوى اليهود على أنفسهم وانصرف علماءهم لتدوين التلمود. بما يحويه من كره عميق للمسيحية ولشخص المسيح، وبما يتضمنه من سب للمسيح وجمعه.

وحدد وضع الجماعات اليهودية في المجتمع الغربي الوسيط عنصران أحدهما ديني والآخر ديني، فقد أصدر قسطنطين (٣١٢م - ٣٣٧م) تشريعات لتنظيم العلاقات مع اليهود، ولم تعد اليهودية بمقتضي هذه التشريعات «كوليجيوم» أو ديناً مشروعاً أو مباحاً «باللاتينية ريليجيوليكيثا religiolicito» كما كانت أيام الرومان، وإنما أصبحت المذهب الشائن أو الشنيع». وأصبح محظوراً على اليهود الزواج من المسيحيين، كما منع أي يهودي من التنصر والتبشير بالدين اليهودي وحظرت تشريعات لاحقة على اليهود امتلاك عبيد مسيحيين أو حتى أي عبيد على الإطلاق؛ وهو ما كان يعني استبعادهم من الزراعة، كما استبعد اليهود من الخدمة العسكرية ومن الاشتغال بالطب. وفي عام ٤٣٨م، منع ثيودوس الثاني اليهود من شغل وظائف عامة. وعلى الرغم من هذه التشريعات لم تؤخذ مأخذ الجد، فإنها شكلت مع هذا الإطار القانون الذي تحكم في علاقة اليهود بالمجتمعات المسيحية الوسيطة.

وينبع موقف الكنيسة من أعضاء الجماعات اليهودية من فكرتين أساسيتين مختلفتين عن اليهود :

- ١- اليهود قتلوا المسيح الذين أنكروه؛ ولذا لا بد من عقابهم على ذلك.
- ٢- اليهود هم أيضًا الشعب الشاهد الذي عاصر أعضاؤه ظهور المسيح وبداية الكنيسة، وهم يتمسكهم بشعائر دينهم التي ترمز إلى الشعائر المسيحية منذ القدم ويتدني وضعهم يقفون شاهداً حياً على صدق الكتاب المقدس وعلى عظمة الكنيسة. وقد تمثل هذا الموقف المزدوج في سياسة الكنيسة التي وضعها البابا جريجوري الأول (الأعظم) (٥٩٠م - ٦٠٤م) وآخرون من بعده، والتي ترى ضرورة الإبقاء على اليهودية وعلى الشعب اليهودي باعتباره شعباً شاهداً سيؤمّن في نهاية الأمر بالمسيحية، ولذا ينبغي في الوقت ذاته وضعهم في مكانة أدنى.

وقد أصدر جريجوري الأول مرسوماً بابوياً يتضمن هذه العبارة: «كما أن اليهود لا يحقّ لهم أن يفعلوا ما لا يُسمح لهم به حسب القانون، فإنه يتعيّن ألا يُحرّموا من المزايا التي منحت لهم». ومن ثمّ منع قتل اليهود أو الهجوم عليهم أو حرق معابدهم أو مضايقتهم في أثناء تعبدهم أو استخدام القوة في تنصيرهم. وأصبح هذا المرسوم أساساً لكل المراسيم البابوية اللاحقة حتى القرن الخامس عشر الميلادي.

ولهذا حاربت الكنيسة الطرق غير الشرعية لتنصير اليهود قسراً معتبرة أن ثمرة هذه العملية ولكنها شجعت في الوقت ذاته إلقاء المواعظ عليهم والإقناع بالأشكال المشروعة الأخرى «وهذا الموقف المزدوج هو ما تحوّل على يد المفكرين البروتستانت إلى العقيدة الاسترجاعية أو الألفية في القرن السابع عشر الميلادي لتصبح فكرة الشعب العضوي المنبوذ تعني أن اليهود كتلة بشرية متماسكة متميزة منعزلة عن المجتمع ومنبوذة منه».

ويلاحظ أن العصور الوسطى في الغرب شهدت غياب التجانس بين أعضاء الجماعات أكثر فأكثر، وهي العملية التي كانت قد بدأت بعد أن أسس الإسكندر إمبراطوريته. فبدأ اليهود يتحركون داخل فلك حضارتين أساسيتين هما: الفارسية واليونانية ثم الرومانية، وانتشر أعضاء الجماعات اليهودية على ساحل البحر الأبيض المتوسط في اليونان وإيطاليا وإسبانيا وشمال إفريقيا والإسكندرية وفلسطين وآسيا الصغرى. وكان معظم أعضاء الجماعات اليهودية، مع بداية العصور الوسطى في الغرب، يتركزون في الإمبراطورية البيزنطية. ولكن مركز اليهود في العالم الغربي انتقل من بيزنطة إلى داخل أوروبا ابتداء من القرن التاسع الميلادي: جنوب فرنسا (الغال) ثم شمالها، وإنجلترا ثم ألمانيا. ومما زاد من عدم التجانس، عدم وجود سلطة مركزية موحدة في الإقطاع الأوربي. فبعد موت شارلمان (٨١٤م) بفترة قصيرة، تفسخت الإمبراطورية التي بناها وتفتت سياسيًا إثر هجمات الفايكنج من الشمال، وقبائل الدانوب شبه البدوية من الشرق، ومسلمي شمال إفريقيا من الجنوب. وقد استمرت الهجمات مدة قرنين، وهو ما أضعف الملكية وزاد نفوذ الأمراء الإقطاعيين. وأصبحت الجماعات اليهودية في العصور الوسطى ذاتها تتسم بتنوع لغاتها وطقوسها الدينية.

وأهم هذه الجماعات الجماعة اليهودية في إسبانيا (السفارد) وفي جنوب فرنسا (يهود البروفنس)، وفي إيطاليا (الإيطالياني)، وفي الإمبراطورية البيزنطية أي إمبراطورية الروم (الرومانيون). والجماعات اليهودية في ألمانيا ثم بولندا فيما بعد (الإشكناز). وكان أعضاء كل جماعة لا يختلطون بالضرورة بأعضاء الجماعات الأخرى (هذا على عكس وضع اليهود في العالم الإسلامي حيث كانوا أساسًا من اليهود المستعربة

الذين كانوا يتحدثون العربية. ومع هذا، كانت هناك جماعات يهودية صغيرة في إيران اكتسبت كثيرًا من خصائص المجتمع الذي كانت تعيش فيه. كما كان هناك يهود الخزر الأتراك في القوقاز (ويهود كايبنج في الصين). وقد ازداد تفتت الجماعات اليهودية في الغرب بظهور الملكيات القوية فيما بعد، والتي كانت حريصة على الدفاع عن استقلالها القومي؛ ومن هنا يكون من المستحيل الحديث عن اليهود بشكل عام بعد سقوط الدولة الرومانية، ومن الأفضل الحديث عن الجماعات اليهودية.

ولم يكن المجتمع الغربي الوسيط مقسمًا إلى دول وإمارات مستقرة تفتقد إلى سلطة مركزية قوية وحسب، وإنما كانت كل دولة وكل إمارة مكونة من جماعات متماسكة منفصلة لكل منها قوانينها؛ فكان النبلاء والأقنان الذين يعيشون في صميم النظام الإقطاعي يشتغلون بالقتال والزراعة، وكان التجار وأعضاء النقابات الحرفية أعضاء في البلديات، وكان القساوسة وممثلو البيروقراطية الدينية تابعين للكنيسة، وقد تمتعت كل جماعة بدرجة من الاستقلال عن الجماعات الأخرى، أما أعضاء الجماعات اليهودية، فلم يكونوا مواطنين في المدينة ولا فلاحين في الضياع الإقطاعية، ولم يكونوا من الفرسان المحاربين، كما أنهم لم يكونوا -بطبيعة الحال- منتمين إلى الكنيسة الكاثوليكية وعلى كل، كان الانتماء للمجتمع الإقطاعي المسيحي يتطلب عزم الولاء المسيحي؛ الأمر الذي لم يكن متاحًا لليهود إلا إذا تنصروا. وقد حُلّت هذه المشكلة القانونية بالعودة إلى القانون أو العرف الألماني وتم تصنيف اليهود «غرباء».

والغريب في العرف الألماني كان يُعد تابعًا للملك تبعية مباشرة ومن ثم أصبح أعضاء الجماعة مسئولين مسئولية مباشرة أمام الملك أو

الإمبراطورية، يتبعونه ويوضعون تحت حمايته، بل كانوا يُعدّون ملكية خاصة له بالمعنى الحرفي (أقنان بلاط)؛ الأمر الذي حولهم إلى ما يشبه أدوات الإنتاج. وكان الملك يفرض عليهم ضرائب كانت تصب في خزنه، كما أنه كان يبيعهم الموائيق والمزايا ويحقق من ذلك أرباحاً.

ومع أن مفهوم أقنان البلاط كان كامناً في كثير من الموائيق والمراسيم منذ أيام شارلمان (٧٤٢م - ٨١٤م)، فإنه استُخدم لأول مرة في مرسوم الملك فريدرىك الأول عام ١١٥٧م، ثم أكدّه فريدرىك الثاني عام ١٢٣٦م حين أصدر مرسوماً يشير إلى كل يهود ألمانيا باعتبارهم أقنان بلاط.

وبوضعهم تحت حماية الإمبراطورية مباشرة، أصبح اليهود جماعة وظيفية مالية تابعة للطبقة الحاكمة أساساً، يتمتع أعضاؤها بحقوق تفوق -في كثير من الأحيان- حقوق عامة الشعب ولا تختلف أحياناً عن حقوق النبلاء ورجال الدين. فقد سُمح لهم، حتى القرن الثالث عشر الميلادي، بحمل السلاح في كثير من البلاد الأوروبية، وبامتلاك الأراضي الزراعية والعبيد غير المسيحيين، كما أعفوا من عقوبة الضرب ومن التعذيب في أثناء المحاكمة، وأعفوا أيضاً من غير ذلك من الممارسات التي كان الأقنان يخضعون لها. بل إن الزى الخاص الذي كان يرتديه أعضاء الجماعات اليهودية، والشارة التي كان عليها والقبة اليهودية، حق آخر حصلوا عليه بمبادرة منهم. أما حق بناء سور حول منطقة سكنهم، فهي ميزة سعى إليها سعيًا وحصلوا عليها كتابة في الموائيق التي كانت تُمنح لهم، وهي المنطقة التي سُميت فيما بعد «الجيتو». وقد حقق أعضاء الجماعات اليهودية مستوى معيشياً مرتفعاً. ولذا، حينما حدث ما يشبه

المجاعة في القرنين العاشر والحادي عشر الميلاديين، لا نجد لها أي صدى في المصادر اليهودية، وهو أمر متوقَّع بالنسبة إلى جماعة تتمتع بشيء من الثراء.

ومع هذا، كان عضو الجماعة اليهودية الوظيفية لا حول له ولا قوة؛ إذ إنه، على الرغم من تبعيته للملك والنخبة الحاكمة، فإنه كان يعيش بين قوى شعبية لا تضمر له حُبًّا ولا تشعر نحوه بأي عطف، ويحيا في عزلة وغنى عنها؛ الأمر الذي زاد التصاقه بالملك وبالنخبة وزاد اعتماده عليهم، وبذلك أصبحت الجماعة اليهودية في المجتمع الوسيط جماعة وظيفية وسيطة تضطلع بوظائف تتطلب الموضوعية والحياد، وأصبح وجودها مرتبطاً بمدى نفعهم كأداة (على عكس وضع اليهود في المجتمعات الإسلامية حيث تُحدد مكانة اليهود، شأنهم شأن أعضاء الجماعات والطوائف الأخرى، باعتبارهم من أهل الذمة، وهو مفهوم لا علاقة له بمسألة مدى نفع الإنسان).

ولعل المزية الكبرى التي حصل عليها أعضاء الجماعات اليهودية هي حرية الحركة؛ إذ أصبحوا العنصر البشري الوحيد المتحرك في المجتمع. وذلك أن الأتقان والفلاحين كانوا مرتبطين بالأرض على الرغم من أنهم، وكان النبلاء لا كيان لهم خارج إقطاعيتهم، ورجال الكنيسة يرتبط كل واحد منهم بكنيسته أو ديره، وكان التجار المسيحيون تقف في طريقهم حواجز كثيرة تعوق حركتهم مثل ضرائب المرور التي كان اليهود معفيين منها. ولكل هذا، تحول أعضاء الجماعات اليهودية إلى عنصر متحرك استيطاني تجاري، وترسخ المفهوم تمامًا في الوجدان الغربي. وعلى سبيل المثال، قام شارلمان بتوطين بعض اليهود في ماركا هسبانيا (في جنوب

فرنسا) ليكونوا بمنزلة حاجز على حدود العالم المسيحي لوقف التوسع الإسلامي. وإذا كان أعضاء الجماعات اليهودية قد عملوا بالزراعة في هذه التجربة، فإنهم عادةً ما كانوا يدعون إلى الاستيطان للاضطلاع بوظيفة التجارة باعتبارهم عنصرًا بشريًا قادرًا على تنشيط التجارة بسبب خبراته ورأسماله وشبكة اتصالاته التجارية الواسعة وحركيته. وفي القرن الثامن الميلادي على سبيل المثال، استوطن في فرنسا عدد من التجار اليهود بدعوة من شارلمان؛ بهدف تنشيط التجارة، فوضعهم تحت حمايته. ويُلاحظ ارتباط اليهود بشارلمان؛ فهو أول من حاول أن يخلق إطارًا اقتصاديًا جديدًا يحل محل الإطار الروماني، كما كان أول من سك عملة فضية للتداول في أوروبا؛ وبذلك جعل شارلمان التبادل النقدي ممكنًا بدلًا من المقايضة. وقد اتبع خلفاؤه السياسة ذاتها في العصر الكارولنجي، فاشتغل اليهود بالتجارة والاستيراد والتصدير في وادي الرون ومقاطعة شامبين. ومن المعروف أن جنوب فرنسا كان المركز الأساسي للتجار اليهود الدوليين الذين أطلق عليهم اسم الراذانية (نسبة إلى نهر الرون كما يُقال). وكان شمال فرنسا، في القرنين الحادي عشر والثاني عشر الميلاديين، يضم أهم تجمع يهودي في فرنسا، كما كان مركزًا للدراسات التلمودية؛ حيث كان راши يقيم ويعمل بتجارة الخمر ويكتب تعليقاته عن التلمود.

ويُلاحظ أن النمط ذاته تكرر حين تم تشجيع استيطان اليهود في ألمانيا خلال القرنين الثامن والتاسع الميلاديين؛ بهدف تشجيع التجارة. وبدأت تظهر جماعات يهودية في المراكز التجارية الأساسية مثل: مينز وأوجسبرج في القرن التاسع الميلادي، وورمز ومينز في القرن العاشر، وهي التي ازدهرت فيها مراكز الدراسات التلمودية. وكان أكثر مناطق

الكثافة السكانية اليهودية هو وادي الراين (مينز وسبير وورمز وكولونيا) حيث ظهرت هناك أيضًا حياة فكرية في القرن الحادي عشر الميلادي تحت تأثير يهود فرنسا. أما في إنجلترا، فمن المعروف أن بعض الممولين اليهود عرّكوا بعد الغزو النورماندي حيث أسسوا جماعات يهودية (في لندن ويورك وبرستول وكانتربري) كانت تشغل أساسًا بالتجارة والإقراض ووضعت تحت حماية التاج الإنجليزي. ولم يختلف الوضع كثيرًا في إسبانيا المسيحية، فقد استخدم الأمراء المسيحيون - في بادئ الأمر - أعضاء الجماعات اليهودية بعد خروج المسلمين، وظهرت فئة يهود البلاط هناك حيث استفاد الأمراء الإسبان من خبرات أعضاء الجماعات اليهودية في أعمال التجارة والمال والإدارة.

في القرن الثاني الميلادي: استوطن اليهود في روما وتمركزوا في الموانئ الجنوبية ثم في طرق التجارة. وتدهورت أحوالهم قليلًا مع تحول الإمبراطورية الرومانية إلى المسيحية، ولكنهم وُضعوا تحت حماية البابا مع بداية العصر الوسيط. وظل أعضاء الجماعات اليهودية في جنوب إيطاليا يشتغلون بتجارة الجملة حتى حل تجار البندقية محلهم. وارتبط اليهود بالتجارة حيث سيطروا على التجارة الدولية والتجارة المحلية إلى أن ظهرت المدن في الدولة البحرية الإيطالية. ولهذا، فبعد أن كانت كلمة «يهودي» تشير في الدولة الرومانية إلى «عضو في قوم (إثنوس)» أصبحت هذه الكلمة تدل على «التاجر».

ولعل كل هذه السمات مجتمعة (ارتباط أعضاء اليهودية بالنخبة الحاكمة، وحصولهم على حقوق ومزايا خاصة، واشتغالهم بالتجارة والربا) قد حددت علاقة أعضاء الجماعات اليهودية بالطبقات المختلفة

في المجتمع؛ فعلاقتهم بالطبقات الثرية (الأمراء الإقطاعيين) لم تكن بكل وضوح علاقة صراع؛ ذلك لأنهم كانوا يحتاجون إلى اليهود على الرغم من كرههم لهم وحقدهم عليهم نظرًا إلى قربهم من الملك. أما الكنيسة، فقد ذكرنا موقفها المزدوج من اليهود، ويبقى بعد ذلك سكان المدن والفلاحون، أي ما يمكن أن نطلق عليه الشعب أو الجماهير. وقد كان هؤلاء ينظرون إلى اليهودي باعتباره العدو المستغل، فكان سكان المدن الذين يعملون بالتجارة، يجدون أن اليهود فئة تعمل في المجال ذاته؛ ولكنها ليست خاضعة لسيطرتهم أو تنظيماتهم، بل خاضعة للملك مباشرة؛ الأمر الذي أعطى اليهود حرية في الحركة لم يكن التجار المسيحيون أنفسهم يتمتعون بها. كما أن التجار المسيحيين كانوا خاضعين للأخلاقيات المسيحية وما تفرضه عليهم من حدود وقيد. على عكس التاجر اليهودي، الذي كان على استعداد دائم لأن يتجاهل هذه الأخلاقيات متى سنحت له الفرصة.

أما الفلاحون والحرفيون، فكانوا يقعون ضحايا الربا اليهودي والنشاطات التجارية الأخرى التي اختص بها أعضاء الجماعات اليهودية. وكانت هذه الفئة من سكان المدن أعدى أعداء اليهود على عكس كبار الممولين والتجار في المدينة؛ حيث لم يكن هؤلاء يخشون سطوة اليهود؛ نظرًا إلى ضخامة حجمهم ونفوذهم. وكثيرًا ما كانت تقع اضطرابات ضد الجماعات اليهودية في المدن وقودها صغار الممولين والحرفيين. وقد كانت هذه الاضطرابات ذات طابع شعبي، وكانت تنتشر بين جماهير لا تفهم طبيعة النظام ولا الطبيعة الملتوية وغير المباشرة لعملية الاستغلال. ولذلك كان الرمز المباشر والواضح للاستغلال وأداته الملموسة هو

اليهودي الذي كان أداة الطبقة الحاكمة في امتصاص غضب الجماهير. وكانت النخبة الحاكمة (الإمبراطورية والكنيسة) تبذل قصارى جهدها لحماية اليهود، وهو ما كان يدعم شكوك الجماهير.

ويمكننا أن نُشبه أعضاء الجماعات اليهودية في العصور الوسطى (في الغرب) بالماليك، وهم جماعة وظيفية أخرى كانت تعمل بالقتال. فأعضاء الجماعة اليهودية كانوا ملكية خاصة للإمبراطور، وهم مثل الماليك مختلفون إثنيًا ووظيفيًا (ومختلفون كذلك دينيًا في حالة اليهود) عن بقية أفراد الشعب. وقد كانت وظيفتهم، محاربين أو تجارًا، تتطلب أن يظلوا غرباء عن المجتمع. فالتجارة كانت نشاطًا كريهًا ولم تكن قط نشاطًا أساسيًا في العصور الوسطى، أما القتال فقد كانت وظيفة غير محببة ويتطلب تملك ناصيتها قدرًا من التفرغ. ومع هذا، لم يكن اليهود بماليك مسلحين. وقد يكون من المناسب أن نسميهم «الماليك التجارية». وكان الماليك التجارية داخل الحضارة الغربية، مثلهم مثل الماليك، أداة استغلال ومحط كراهية الجماهير، ولكنهم كانوا عزلاً غير مسلحين. وقد كانت خطورة وضعهم داخل الحضارة الغربية كامنة في النظر إليهم باعتبارهم جماعة تكتسب طابعًا عامًا مجردًا، فكان الهجوم مثلًا على اليهود يُنظر إليه وكأنه اقتحام أحد المصارف أو تحطيم آلات المصنع على نحو ما كان يفعل العمال في أوروبا في القرن التاسع عشر الميلادي. ويمكن النظر إلى عملية طردهم باعتبارها كانت تساوي عملية تأمين رأس المال الأجنبي، تمامًا مثلما يحدث الآن في بلاد العالم الثالث حينما تظهر طبقة تجارية محلية تضطلع بأعمال التجارة والمال، أو حينما تقوم الدولة ذاتها بهذه الوظائف فتؤم البنوك وتطرد العنصر الأجنبي.

نهاية القرن الحادي عشر الميلادي حتى بداية عصر النهضة في الغرب

تتسم هذه الفترة من العصور الوسطى بتدهور أحوال اليهود. ويمكن اعتبار حروب الفرنجة التي تُعرَف اصطلاحًا باسم «الحروب الصليبية» نقطة حاسمة في تواريخ أعضاء الجماعات اليهودية، لأنها قامت بالهجوم عليهم؛ ولكن لأنها تزامنت مع تحوّل اقتصادي عميق في المجتمعات الغربية. وقد كانت هذه الحروب تعبيرًا عن التحول المتمثل في ظهور القوى الاقتصادية المسيحية، مثل اللومبارد في إيطاليا والكوهارسين في جنوب فرنسا وفرسان الهيكل في فرنسا وغيرها من مناطق أوروبا، والمتمثل أيضًا في ظهور جماعات رجال المال المحليين. لقد حلت هذه القوى الجديدة محل اليهود في التجارة الدولية أو في تجارة الجملة، وفي مجالات ونشاطات اقتصادية أخرى مثل إقراض المبالغ الكبيرة؛ الأمر الذي دفع اليهود إلى العمل في الربا والتجارة الصغيرة البدائية. واستمر هذا التيار في التزايد، وتبلور في القرن الثالث عشر الميلادي، واستمر حتى القرن الخامس عشر الميلادي، حتى أصبحت كلمة «يهودي» تعني «مرابي» وشهد هذا القرن أيضًا ظهور الملكيات القومية التي بدأت تستقل بنفوذها عن الكنيسة وأصبحت لها مشروعاتها السياسية والاقتصادية المستقلة. وأدّى هذا الوضع إلى ازدياد احتياج بعض هذه الدول إلى أعضاء الجماعة اليهودية لفترة من الزمن ثم على استغنائها عنهم في مرحلة لاحقة. وأسهمت حركات الهرطقة في جنوب فرنسا،

من القرن الحادي عشر حتى القرن الرابع عشر الميلادي، في تدهور وضع أعضاء الجماعات اليهودية حين اضطرت الكنيسة إلى اتخاذ موقف متشدد ونشطت محاكم التفتيش. ويُعدُّ يهود إنجلترا مثلاً جيداً على صعود اليهود وتدهور حالهم ثم طردهم وتحوُّلهم من التجارة إلى الربا، ومن اعتماد الطبقة الحاكمة عليهم إلى استغنائها عنهم. فهم لم يتأثروا كثيراً بحروب الفرنجة وإن شنت بعض الهجمات عليهم، ولكنهم تأثروا بظهور القوى المالية غير اليهودية، مثل اللومبارد والكوهارسين؛ الأمر الذي أدَّى إلى إفقارهم. وقد أُصدر إدوارد الأول عام ١٢٧٤م أمراً بمنع اليهود من الاشتغال بالأعمال المالية، وفتح لهم أبواب الزراعة والحرف والتجارة، ولكنه لم يُوفَّق في مساعيه فطردهم عام ١٢٩٠م. والظاهرة ذاتها يمكن ملاحظتها بين يهود فرنسا الذين طردوا من التجارة، حتى بلغ تدهورهم حدّاً كبيراً تحت حكم لويس التاسع (١٢٢٦م - ١٢٧٠م) ثم طردهم عام ١٣٠٦م.

ويتسم وضع يهود إسبانيا في تلك المرحلة بأنه أكثر تركيبياً بسبب وضع إسبانيا الخاص. فبعد فترة ازدهرت فيها التجارة اليهودية، أقيمت محاكم التفتيش عام ١٤٧٨م، وانتهى الأمر بطرد اليهود من إسبانيا عام ١٤٩٢م بقرار من فرديناند وإيزابيلا، كما تم طردهم من البرتغال عام ١٤٩٧م. وبلغ عدد اليهود الذين طردوا نحو مائة وخمسين ألف يهودي، لجأت أعداد كبيرة منهم إلى العالم الإسلامي في شمال إفريقيا والدولة العثمانية، وهاجر بعضهم إلى فرنسا وهولندا. أما يهود ألمانيا، فكان من الصعب طردهم من بلادهم بصورة كاملة؛ لأن ألمانيا كانت مقسّمة إلى عدة إمارات صغيرة ولم تكن بها دولة مركزية قوية. وقد ضمن هذا الوضع استمرارهم إذ كانوا حينما يُطردون من إمارة يلجأون

إلى أخرى كما كان الحال في إيطاليا، وعلى عكس ما حدث في فرنسا وإنجلترا وإسبانيا حيث كانت توجد سلطة مركزية قوية نسبياً.

ومع ذلك، يمكننا أن نقول إن معظم المدن الألمانية طردت اليهود في نهاية الأمر. ومع القرن السادس عشر الميلادي، لم تكن هناك جماعات يهودية إلا في ورمز وفرانكفورت، وكانت تُوجد جيوب يهودية صغيرة متناثرة داخل الإمارات المختلفة. ونتيجة حروب الفرنجة، ولأسباب أخرى أيضاً، بدأ التجار اليهود بدعوة من الملوك البولنديين يستوطنون بولندا في القرن الثالث عشر الميلادي؛ وذلك لتشجيع التجارة. وقد كانت هناك عوامل تؤدي إلى تناقص عدد أعضاء الجماعات اليهودية من بينها عمليات الطرد، ولكن أهم هذه العوامل كان الاندماج والتنصر الطوعي، كما يقرر إسحق أبرابانيل (الكاتب الإسباني اليهودي في العصر الوسيط).

ولكن، وعلى الرغم من هذه العوامل، فقد زاد عدد يهود أوروبا الكلي بين القرنين الثاني عشر والثالث عشر الميلاديين؛ بسبب الارتفاع النسبي لمستواهم المعيشي أو بسبب هجرة يهود الخزر، حسب نظرية آثر كوستلر، أو لمركب من هذه الأسباب جميعاً. ومع حلول القرن الثالث عشر الميلادي، كانت أغلبية يهود العالم تعيش في أوروبا. وقد كان كثير من الجماعات اليهودية في غرب أوروبا عرضة للهجمات الشعبية في أثناء وباء الطاعون أو الموت الأسود؛ إذ ألقى باللوم على اليهود ووُجِّهت إليهم تهمة نشر الوباء. وقامت الكنيسة ومعها الملوك بمحاولة حماية الجماعات اليهودية من غضب الثورات الشعبية.

وكان التركيب الاجتماعي لأعضاء الجماعات اليهودية في أوائل العصور الوسطى الغربية هرميًا. وقد شغل أعضاء سبع أسر من مینز وورمز كل المناصب المهمة في فرنسا وألمانيا، فكان منهم قادة الجماعة اليهودية ورؤساء المدارس التلمودية ومعلمو التوراة. وظل الانتماء الأسري لليهودي أمرًا مهمًا جدًا في تحديد مكانته الاجتماعية داخل الجماعة اليهودية، تمامًا كما كان الأمر بالنسبة إلى المسيحي في المجتمع الإقطاعي الغربي، وظل هذا الوضع حتى القرن الثالث عشر الميلادي؛ حيث زاد نفوذ أثرياء اليهود، وأصبح من الممكن إحراز المكانة من خلال الثروة خارج نطاق الوراثة. وتمتع أعضاء الجماعات في الغرب حتى القرن التاسع عشر الميلادي، شأنهم شأن الفئات والطوائف الأخرى، بما نسميه «الإدارة الذاتية» وذلك في الشئون الخاصة بهم كطائفة دينية، أي فيما يتعلق بالمحاكم والمدارس وشئون الزواج والدفن. وقد قوى هذا هيمنة النخبة اليهودية على أعضاء الجماعة الذين كانوا يشكلون حلقة الوصل بين أعضاء الجماعة والسلطة الحاكمة في عملية جمع الضرائب وغيرها من الأمور.

ومع حلول القرن الثالث عشر الميلادي، أصبح أعضاء الجماعات اليهودية في المجتمعات الغربية الوسيطة جماعة وظيفية وسيطة تشكل جسرًا غربيًا بمعنى الكلمة وتعيش على هامش المجتمع أو في مسامه، تؤمن بدين معاد للديانة الرسمية، بل تقف منها موقف النقيض؛ فاليهود قتلة المسيح وفق التصور المسيحي وهم يقرءون الكتاب المقدس (العهد القديم) ذاته دون أن يعوا مضمونه، وهم بحسب القول المسيحي: «أغبياء يحملون كتبًا ذكية»، كما أنهم يرجعون لكتاب ضخم من كتب التفسير يُسمى التلمود الذي هو موضع شك العالم المسيحي، ويرتدون أزياء خاصة

بهم، ويتسمون بأسماء يهودية، ويتحدثون برطانات غربية وأحياناً بلغة غير لغة أهل البلاد مثل الفرنسية في إنجلترا والألمانية في بولندا، ويعملون في وظائف هامشية مثل التجارة والربا. وقد أخذت عزلتهم تتزايد حتى تبلورت تماماً داخل الجيتو خلال القرن الخامس عشر الميلادي. ويبدو أن استبعاد اليهود على هذا الحد هو الذي أدى - في نهاية الأمر - إلى ظهور المسائل اليهودية المختلفة في غرب أوروبا ووسطها وشرقها. ولم تكن مؤسسات يهود أوروبا الإدارية والتنظيمية في العصور الوسطى تمتلك بيروقراطية محترفة معترفاً بها من قبل الدولة المركزية، ولم يكن هناك نظير لرأس الجالوت (المنفى) أو رئيس اليهود (نجيد)، فكان لكل قهال (مؤسسة يهودية إدارية) قوانينه الخاصة به (تاقانوت) التي يحدد فيها حقوقه وامتيازاته ويدافع عنها ضد يهود المدن المجاورة. وكانت المحكمة التابعة لكل قهال مستقلة تباشر نفوذها من خلال التهديد بالطرد من الجماعة (حيريم). وانقسام القهالات على هذا النحو كان تعبيراً عن اللامركزية التي كانت تسم النظام الإقطاعي في أوروبا (ويختلف وضع الجماعات اليهودية في العصور الوسطى في الغرب في كثير من الوجوه، عنه في العالم الإسلامي في الفترة ذاتها. ففي العالم الإسلامي، اندمج اليهودي في مجتمعه على المستوى الوظيفي والاقتصادي والحضاري. كما أنه باعتباره عضواً في جماعة دينية، لم يكن فريداً، بل كان ضمن أقليات دينية أخرى).

الفصل الثاني

اليهود في عقل بعض الأدباء اليهود

تناول كثير من الأدباء، من أعضاء الجماعات اليهودية، قضايا اليهود والسألة اليهودية ومن أهمهم هابني وكافكا وبابل وكوزينسكي وروث.

هاينريش هايني (١٧٩٧م - ١٨٥٦م)

واحد من أشهر شعراء ألمانيا الرومانسيين، وُلد لأب يهودي ثري يعمل بالتجارة. تلقى هايني تعليمًا بروتستانتيًا ثم التحق بمدرسة ابتدائية يهودية ثم بمدرسة ثانوية كاثوليكية. كما أن المدينة التي ولد فيها (دوسلدورف) تغير انتماءها بحيث إن هايني غير جنسيته ست مرات دون أن يغير مكانة إقامته. وربما أسهم هذا في إضعاف هويته وتقوية عدم انتمائه إلى وطنه ألمانيا وحماسه لفرنسا وللثقافة الفرنسية. كان هايني ينوي الالتحاق بخدمة نابليون، ولكن هزيمة الجنرال الفرنسي قضت على هذه الآمال، فاشتغل بعض الوقت في أمور المال والتجارة ولم يحالفه النجاح. ثم درس القانون وتأثر بفلسفة هيجل. وقد تنصّر، وهو أمر كان شائعًا بين يهود ألمانيا، وعلى وجه الخصوص بين دارسي القانون؛ إذ إن الوظائف في السلك القانوني مقصورة على المسيحيين.

ولكن لم تكن الاعتبارات العملية وحدها هي السبب في تنصّره؛ فكما أشرنا لم يكن هناك انتماء محدد لهايني.

ويمكن القول بأن هايني أدرك تمامًا أن الحلولية (الكمونية أي حلول الخالق في مخلوقاته) هي المدخل الحقيقي لفهم الفلسفة الغربية. فالحلولية بالنسبة إليه هي تقديس (تأليه) الطبيعة، وهي أيضًا تأليه الإنسان، وهو تناقض أساسي: إذ كيف يمكن لإله أن يقدس الأشياء المثلثة، وأيهما يسبق

الآخر : الإنسان المتأله، أم الطبيعة المتألهة؟

ويري هايني أن إسبينوزا هو نبي الحلولية، وأن الفلسفة الألمانية المتألهة هي الوريث الحقيقي لهذه الحلولية؛ ولذا فهي فلسفة «هدامة» ولكن ديباجاتها أكاديمية ضبابية تُخَيِّبُ معناها الإلحادي العميق، بل أحياناً تظهرها بمظهر إيماني. وقد كان كانط -حسب تصوّر هايني- أكثر إرهابية من رويسير؛ فالثورة الفرنسية لم تقتل سوى ملك، أما كانط (وتلاميذه) فقتلوا إلهاً. ودفاع شلنج عن فلسفة الطبيعة هو ذاته حلولية إسبينوزا. أما في حالة جوته فإن القشرة الرياضية الصلبة التي تحيط بفلسفة إسبينوزا قد سقطت، وظهرت روح إسبينوزا الحقيقية ترفرف في شعره في «فاوست وآلام فرتر».

وهيجل هو أيضاً وريث إسبينوزا. وإذا كان إسبينوزا قد ساوى بين الطبيعة والتاريخ، أو بين الطبيعة والإنسان، وجعل للطبيعة تاريخاً دون أن يجعل منه روحاً، فإن هيجل أعلى من شأن التاريخ وجعل منه روحاً. ويقف هايني مع إسبينوزا في إلغاء أية ثنائية، وفي الإصرار على المساواة الكاملة بين الطبيعة والتاريخ وبين المادة والروح. هذه الحلولية تعبّر عن نفسها في شعر هايني العميق، فهو شاعر نيتشوي (قبل ظهور نيتشة) يحتفى بالحياة، بحياة تخبيئ نفسها بنفسها. وكما يقول في إحدى قصائده: «الحياة الحمراء تنبض في عروقي، وتحت قدمي تدعن الدنيا، وفي توهج حب أعانق الأشجار والتمائيل، وتعيش هي في عناقى».

وهذا عالم عضوي يشير إلى ذاته؛ مات فيه الإله؛ ولذا فالإنسان هو سيد نفسه، خالق قيمه وعالمه.

وفي قصيدة «ألمانيا : قصة شتاء» يصل هاينى إلى ألمانيا لسمع فتاة صغيرة (رمز ألمانيا):

« كانت تغنى عن الحب وأحزان المحبين
(عن التضحية، حتى نلتقى)
فى يوم آخر فى عالم أفضل
لا يعرف الألم أو الأحزان.
غنت فى وادى الدموع الديوى هذا
عن الحب الذى لا يُمسك به إنسان
عن العالم الآخر العظيم حيث تعيش الأرواح فى غبطة
وقد تحولت إلى نشوة أزلية.»

ويدرك هاينى أن هذا إن هو إلا الأفيون الدينى الذى يُعطى للجماهير
(هذا العملاق الأحمق)، فيغنى للفتاة أغنية أخرى :

« أغنية جديدة، أغنية أفضل
يجب أن نلدها الآن يا رفاقى ،
ولنبداً فى التو ببناء
مملكة السماء على الأرض ،
فالتربة تعطينا خبزاً يكفى لإطعام بنى الإنسان كلهم ،
وتعطيهم الزهرة والآس، والجمال والفرح، كما تعطيهم البازلاء الخضراء.»
ثم يضيف قائلاً :
« بوسعنا أن نترك السماء بلا تردد للملائكة والطيور.»

والنزعة الحلولية الميثيحية نسبة إلى الماشيح، وهو المسيح المخلص
اليهودى واضحة فى هذه الأبيات. فالأرض هى مصدر كل القيم المادية

والمعنوية، وثمة نزوع نحو الفردوس الأرضي ونهاية التاريخ. وتتضح الحلولية ذاتها في أفكار هايني السياسية، فقد كان ثوريًا وارتبط اسمه بعض الوقت بالسانسيمونية التي أسماها «المسيحية الجديدة» ورحّب بثورة ١٨٣٠م في فرنسا واستقر في باريس. ومن هنا بدأت عداوته للمسيحيين، بل لكل الأديان بما في ذلك اليهودية، فقد كان يكرهها بعمق. وقد كتب مرة يقول: «إنه توجد أمراض ثلاثة شريرة: الفقر والألم واليهودية. بل كان يعتبر اليهودية قوة معادية للإنسانية، فهي «مصبية وليست دينًا» على حد قوله. وعلى الرغم من احتقاره لليهودية الحاخامية، أي الأرثوذكسية، فإنه كان يحتقر أيضًا اليهودية الإصلاحية التي ستقضى على اليهود.

وفي عام ١٨٤٧م، أصيب هايني بمرض في عموه الفكري بسبب أحد الأمراض السرية، وهو ما أقعده في الفراش. وهكذا أصبح شاعر المادة يعيش في «مقبرة المادة» على حد قوله. ولا ندري هل هذا هو الذي أدّى به إلى إعادة النظر في حلوليته الإلحادية؟ إذ بدأ يُعبر عن مخاوفه من أن الشعب قد يتحوّل إلى غوغاء يعبد المادة.

ورأيت ذلك مراجعة لموقفه من كانط؛ إذ اكتشف أن كانط ترك مسألة الإله من دون اتخاذ قرار، أي أنه لم يعد كانط الملحد الذي بشر به هايني من قبل. وعبر هايني عن احتقاره لفلسفة هيجل التي أشار إليها بأنها «جدلية برلين العنكبوتية» التي لا يمكنها أن تقتل قطًا أو إلها. أما البروتستانتية التي كان يراها في الماضي بداية الإلحاد؛ فقد أصبحت حينئذ بداية الإيمان، وأعلن تراجعها عن عملية التسوية الحلولية بين الإنسان والطبيعة، وبدأ يحن إلى اليهودية كجزء من حنينه الديني العام. كما كان

يوقع خطابهاته برسم نجمة داود السداسية. وقد ازداد صيت هاينى ذيوًعاً بعد موته، ولحن شوبرت وشوبان وبرامز قصائده.

والحديث عن البعد اليهودى فى شعر هاينى سيكون حديثاً عن أمور هامشية ليست لها مقدرة تفسيرية. إذ إن القضية الكبرى فى حياته هى نفسها القضية الكبرى التى شغلت المفكرين فى عصره وهى قضية الحلالية. ولذا فمحاولة فهم رؤية هاينى وأشعاره فى إطار يهودى لن تفيد كثيراً؛ فمثل هذا الإطار قد يُفسر لنا تطرفه وهو جوهر الإشكالية؛ ولذا سيكون الإطار الألمانى الغربى هو الأجدى والأكثر تفسيرية.

فرانز كافكا (١٨٨٣م-١٩٢٤م)

روائي ألماني يهودي، وُلد ونشأ في تشيكوسلوفاكيا لأسرة يهودية مندسجة. درس القانون وعمل في أحد مكاتب المحاماة، ثم في شركة تأمين تابعة للحكومة؛ ولذلك فإنه لم يكن يكتب إلا في أوقات فراغه. كان أبوه شخصية متسلطة تركت أثراً عميقاً فيه. وكان كافكا يعاني طيلة حياته من الصداق النصفى والأرق. وتم تشخيص مرضه في عام ١٩١٧م على أنه السل؛ ف قضى بقية حياته في مصحة. وكان كافكا قد عهد بمخطوطاته لصديقه وكاتب سيرته ماكس برود، ولكنه أوصى وهو على فراش الموت بأن تحرق أعماله بعد وفاته، ولكن برود لم يُنفذ رغبته.

وكثيراً ما تُطرح قضية يهودية كافكا: فهناك من يرى أنه كان يهودياً، بل صهيونياً حتى النخاع وهناك من يذهب إلى أنه كان غير مكترث بيهوديته، بل معادياً للصهيونية، ويورد كل فريق من الشواهد ما يدل على صدق رؤيته. كما أن هناك تناقضاً عميقاً بين مذكراته من ناحية، ورواياته من ناحية أخرى. ففي المذكرات اهتمام شديد بالموضوع اليهودي، على عكس رواياته التي يلتزم فيها الصمت حياله، وهناك، في المذكرات، إشارات إلى المدينة اليهودية القديمة والجيتو والمشروع الاستيطاني الصهيوني (بل قيل إن كافكا حضر أحد المؤتمرات الصهيونية). أما رواياته فلا تكاد تشير إلى الموضوع اليهودي، ففي رواية أمريكا (١٩٢٧م) توجد شخصيات من كل الجنسيات (ألمان ومجريون وأيرلنديون

وفرنسيون وروس وسلاف وإيطاليون) ولا يوجد سوى يهودى واحد، ونعرف أنه يهودى من اسمه؛ إذ لا تحمل شخصيته أية سمات من تلك التى تُسمَّى «يهودية». ومع هذا، فإننا لا نعدم من يُقدِّم قراءة صهيونية لأعماله. ففي دراسة للكاتب العربى كاظم سعد الدين بعنوان «حل رموز كافكا الصهيونية»، يذهب الكاتب إلى أن رواية المحاكمة (١٩٥٢م) تسعى إلى كشف فساد دار الحاخامية، يليه السنهدرين، أى المجمع الدينى الأعلى. ورواية المسخ أو التحول (١٩٢٧م) إنما تشير إلى التاجر اليهودى المتجول. والقلعة (١٩٢٦م) هى حصن صهيون، وترمز المساح أى الحياة الدنيا إلى اليهود، كما تشير إلى ضرورة معرفة قوانينها وعاداتها وإيجاد نوع من العلاقة الجيدة بينها وبين القلعة التى ترمز إلى السلطة الدينية اليهودية العليا. يرى كاظم سعد الدين أن كافكا أسقط رمز سور الصين على حدود الدولة المرتقبة، وأراد أن يقول إن سور الصين سيُشكَّل لأول مرة فى تاريخ العالم أساساً راسخاً لبرج بابل جديد. وأن بدو الشمال هم الشعب العربى، وأن أبواب الهند هى أبواب فلسطين، وسيف الملك هو سيف داود.

ويشير الكاتب أيضاً إلى أن كافكا عارض اندماج اليهود فى الشعوب الأخرى ذاهباً إلى أن المدينة اليهودية القديمة غير الصحية، أى الجيتو، حقيقة أكثر رسوخاً بالنسبة إلى اليهود من الشوارع العريضة للمدينة المبنية حديثاً، ويشير أيضاً إلى أن كافكا ذكر أن أرض كنعان هى أرض الأمل الوحيد.

وأوضحت الدكتورة بديعة أمين فى كتابها «هل ينبغى إحراق كافكا؟» أن هذين الاقتباسين الأخيرين قد نُزعا من سياقهما؛ إذ يتبع الاقتباس

الأول الخاص بالجيتو عبارة «إننا لسنا شعبًا زال، أما أرض كنعان فهي ليست بأرض على الإطلاق، وإنما حلم وحسب». ووصفت الدكتورة بديدة تفسيرات الأستاذ كاظم سعد الدين بأنه استبطنها من الكتب الدينية والتاريخية، ثم اعتبرها معادلات موضوعية مادية حسية للرمز الكافكاوي؛ استنادًا إلى بعض العوامل الخارجة من كتابات كافكا. ثم أضافت الدكتورة إن تحليلها للرؤية كافكا مبني على استحالة أن يتبنى مثل هذا الكاتب رؤية صهيونية؛ فموضوعات أدبه هي الإحساس العميق بالغرابة والعزلة الروحية حتى وسط الأهل والأصدقاء، والوعي بالذات وما يؤدي إليه هذا الوعي، وعلاقة الإنسان بالسلطة وبيروقراطيتها القتالة، والانسحاب والانسلاخ والاجتماعيان، واختفاء الهدف والإحساس بالهزيمة. وقد عبر كافكا عن هذه الموضوعات بأسلوب غامض مغلق لا يسمح بتسرب قطرة ضوء. والواقع أن أدبًا يتناول مثل هذه الموضوعات، يمثل هذا الأسلوب، لا يمكن أن يكون صهيونيًا؛ لأن الأدب الصهيوني أداة إيديولوجية ووسيلة إلى هدف واضح بطريقة واضحة؛ ولذا فإن مثل هذا الأدب لا بد أن يتسم بالوضوح والإيجابية. كما أن الأدب الصهيوني يهدف إلى الدفاع عما يسمى حقوق الشعب اليهودي الذي يحمل خصائص عرقية وإثنية خاصة ثابتة عبر الزمان والمكان، بل يركز على تقديس هذا الشعب. وغنى عن القول إن رؤية كافكا للطبيعة البشرية مختلفة تمامًا، فهي بالنسبة إليه طبيعة متقلبة كالغبار، غير مستقرة ولا تحتل أية قيود. كما أن اليهودي بالنسبة إليه شخصية هامشية تقف بين عوالم مختلفة ولا تنتمي إلى أي منها. أما كافكا نفسه فهو يؤكد عدم انتمائه إلى أي عالم، وهو لا يخلع القداسة على أحد، يهوديًا كان أو غير يهودي، فعالمه عالم أحداثٍ تمامًا، خالٍ من أية مطلقات أو مرجعيات أو مقدسات.

هذا فيما يتصل بموقف كافكا من الصهيونية. ولكن ماذا عن المضمون اليهودي في أدبه؟ إن مثل هذه المسألة يمكن أن تحسم إن قبلنا التحليل السياسي والمباشر للمضمون، ثم أضفنا إليه المستويات المتناقضة المختلفة، عندئذ نفهم كافكا حق الفهم.

ولنبداً بكافكا الإنسان والكاتب. كان كافكا يهودياً مندمجاً؛ ولذا فإنه لم يكن في البداية مدركاً للكتابات الدينية اليهودية أو كتابات المؤلفين اليهود، ولكنه بالتدريج بدأ يهتم بالموضوع اليهودي. وهو أمر طرحته عليه عدة عناصر من أهمها أنه على الرغم من الرغبة الصادقة لقطاعات كبيرة من يهود وسط أوروبا في الاندماج، بل الانصهار في الحضارة الغربية، وعلى الرغم من محاولة كثير من المجتمعات قبولهم ودمجهم وصهرهم، فإن عملية مثل هذه لم يكن من الممكن أن تتم في جيل واحد أو جيلين؛ فقد كان الجيل الأول والثاني من اليهود المندمجين يشعر أنه فقد الجيتو والأمن الذي كان اليهودي يشعر به داخله، بل وجد نفسه في عالم معاد له. ولا شك في أن حركات معاداة اليهود التي تصاعدت نفوذها وازدادت شعبيتها عمقت هذا الإحساس لدى كثير من المثقفين اليهود. كما أن هجرة يهود اليديشية (أي يهود شرق أوروبا)، الذين كان يتزايد عددهم داخل الإمبراطورية النمساوية المجرية، أسهم في خلخلة وضع اليهود المندمجين، وهو الوضع الذي فرض على يهودى مندمج مثل هرتزل أن يبحث عن حل للمسألة اليهودية، أي مسألة يهود شرق أوروبا، وأن يصوغ الحل الصهيوني. ويعنى هذا أن الموضوع اليهودي قد فرض على كافكا فرضاً. فبدأ يقرأ في الكتابات الدينية اليهودية وفي كتابات المؤلفين اليهود العلمانيين. قرأ في كتب القبالة والحسيدية، ودرس العبرية، وقرأ كتابات صهيونية أو شبه صهيونية (بل يُقال إنه كتب دراسات يُفهم منها

تأييده للمشروع الاستيطاني الصهيوني).

وعلى أية حال، فإن المصادر الغربية لفكرة كانت أكثر تنوعاً وعمقاً وشمولاً؛ فقد تأثر بكل من كير كجارد ودوستوفسكي وفلووير وتوماس مان وهيس وجوركي، وبالفكر الاشتراكي والفوضوي في عصره. ويبدو أنه كان معادياً للرأسمالية ولاقتصاديات السوق التي تحول الإنسان إلى شيء.

وهذه الازدواجية (اليهودي / غير اليهودي) تعبر عن نفسها في مختلف المستويات. ولنأخذ موقفه من الدين. من الواضح أن كافكا كان رافضاً للدين كحل لمشكلة المعنى، ومن هنا كانت حداثته رواياته وإحساسه بالضياح الشامل، وهو في هذا، يعبر عن موقف كثير من يهود عصره؛ حيث كانت اليهودية الحاخامية تعاني من أزمتها العميقة؛ إذ أخذت تحل محلها العقائد العلمانية المختلفة، مثل الصهيونية والداروينية والماركسية والنازية. ولكن موقف كافكا في هذا كان لا يختلف كثيراً عن موقف كثير من المثقفين الغربيين الذين ابتعدوا عن عقيدتهم وعن مجتمعهم بسبب تصاعد معدلات العلمنة، وبسبب تآكل المجتمع التقليدي. لقد اندفعوا نحو المجتمع الجديد، ولكنهم لم يجدوا فيه المعنى، ولم تتحقق لهم الطمأنينة، بل إن أزمة اليهودية الحاخامية، لم تكن إلا جزءاً من أزمة العقيدة الدينية في الحضارة الغربية، كما أن كلتا الأزميتين نتاج حرجيات واحدة: الانتقال من مجتمع تقليدي إلى مجتمع حديث، ولكنه انتقال لا يأتي بالسعادة، وإنما يؤدي إلى عدم الاستقرار على أساس يهودي خاص، وعلى أساس غربي عام، ثم نكتشف أن كلا من الأساسين اليهودي الخاص والغربي العام هما شيء واحد.

ولكن موقف كافكا الديني يتجاوز مجرد الرفض، ذلك أن كافكا كان يمارس إيماناً دينياً عميقاً من نوع خاص. فكان يرى أن فعل الكينونة لا يعنى الوجود المادى وحسب، وإنما يعنى أيضاً الانتماء إلى الإله، فالإله كامن فى أعماق الذات البشرية. وهذا الجزء فى الإنسان هو الجزء غير القابل للدمار، وهو ذاته عالم المطلق والكمال المتجرد من الخطيئة والنقص، وهو العالم الذى يُسمىه المؤمن «الإله». ولكن قُرب الإنسان من الإله يعنى أن يعيش حياة صحيحة، وهذا الموقف ينتج عنه رفض العالم المحسوس (عالم السببية والمادة). وإذا كان الموقف السابق الراضى للدين يعبر عن أزمة اليهودية الحاخامية الخاصة وأزمة المعنى فى المجتمع الغربى ككل، فإن هذا النوع من الإيمان الدينى يعبر هو الآخر عن رؤيتين متشابهتين: إحداهما يهودية (القبالة)، والأخرى غربية عامة (الغنوصية). وكلتا الرؤيتين تطرح فكرة الإله الخفى (الديوس ايسكونديتوس فى الغنوصية، والابن سوف فى القبالة) الذى تبعثت شرارته، فاختلطت الشرارات بالمادة بحيث أصبح الإله موجوداً داخل البشر، مع أنه بعيد عنهم تماماً. ويحاول الإنسان جاهداً عبر حياته أن يتجه نحو الالتحام به والعودة إليه، ولكنها عودة أصبحت مستحيلة (ولذا يستحيل فهم «المحاكمة»)، كما يستحيل دخول «القلعة»، والتراث القبالي والغنوصى تراث منتشر فى الحضارة الغربية بين اليهود وغير اليهود. فهناك قبالة يهودية، وهناك قبالة مسيحية (من أصل يهودى)، وهناك غنوصية يهودية وأخرى مسيحية. ومن ثم، فإن من الممكن تفسير هذا الجانب أيضاً على أساس يهودى خاص، وأساس غير يهودى أو غربى عام.

وستلاحظ الشذذاته فى أهم جوانب روايات كافكا، أى شخصياتها الأساسية. فأبطال كافكا رجال بلا تاريخ، رجال يعيشون خارج الزمان

والمكان في فراغ لا اسم له، وفي زمان لا يمر به تاريخ، يوجدون في كل الأوطان، ولا وطن لهم، شخصيات تبحث عن شيء ما لا تعرف هويته، ويسقطون ضحايا شر لا يفهمون كنهه.

وتبدأ رواياته عادة خارج نطاق التجربة اليومية. فافتتاحية المحاكمة تقدم لنا البطل جوزيف ك. وقد قدم للمحاكمة بسبب جريمة لا يعرف ما هي، كما أنه لا يعرف شيئاً عن طبيعة هيئة المحكمة التي تقرر إعدامه، وتنتهي المحاكمة نهاية عبثية. وفي الروايات الأخرى لكافكا، لا توجد نهاية على الإطلاق، ففي القلعة مثلاً لا يصل البطل إلى أى هدف. ويمكن تفسير هذه العزلة من منظور يهودى خاص، أيضاً تركوا حيز الشغل والزمان الشعائرى اليهودى ودخلوا في وجود بلا زمان ولا مكان، وهى حالة الدياسبورا بلا خلاص، أو المصير اليهودى الذى يلحق باليهود الآذى دون ذنب اقترفوه، فكأن حالة النفى والعزلة هى مصير دائم بالنسبة إليهم.

ولكن يمكن القول بأن مأساة أبطال كافكا هى أيضاً مأساة كل الشخصيات فى الأدب الغربى الحديث، تشعر بحالة النفى والغربة، فهى شخصيات فقدت الإيمان، إذ وجدت نفسها فى مجتمع متناثر ذرى لا يربط أجزائه رابط، ومجتمع تعاقدى، الإنسان فيه منفى دائماً، مجتمع ازدادت فيه معدلات الترشيح حتى أصبح كل شيء آلياً أو أصبح شيئاً شبه آلى تم التحكم فيه، ولكنه ترشيح إجرائى لا هدف له. ومن ثم، وعلى الرغم من تزايد تحكم الإنسان، فإنه يشعر بإحساس عميق بالاختناق وبأنه لا حول له ولا قوة.

ويمكننا القول بأن الموضوعات الأساسية في أدب كافكا هي موضوعات أساسية متواترة في الأدب الغربي الحديث بصفة عامة، وبالتالي فإن أصولها غربية، ولا يمكن فهمها إلا على مستوى الحضارة الغربية ككل. ولكننا في حالة كاتب من أصل يهودي فقد يهوديته مثل كافكا، نجد أن وضعه هذا يخلق عنده قابلية غير عادية لاكتشاف هذه الموضوعات وتطويرها؛ فهي تكتسب حدة خاصة في أدبه، وبعبارة أخرى، فإن يهودية كافكا ليست مصدر الرؤية العبئية عنده، فهي رؤية تضرب بجذورها في حضارته الغربية والأدب الغربي. ومع هذا فانتماؤه اليهودي يُعمّق هذه العبئية ويزيد من حدتها.

وقد ترك كافكا أثراً عميقاً للغاية في الأدب الغربي الحديث (مسرح العبث). ويستخدم مصطلح «كافكاوى» أو «كافكوى» لوصف الإحساس بالضيق والسقوط في شبكة متداخلة من الأحداث العبئية. ولعل عمق أثره في الحضارة الغربية، يبين مدى تجذره في التشكيل الحضارى الغربى، كما يبين مدى هامشية خصوصيته اليهودية، اللهم إلا إذا كانت هذه اليهودية ذاتها تعبيراً عن شيء جوهرى في الحضارة الغربية.

إسحق بابل (١٨٩٤م-١٩٤١م)

كاتب قصة قصيرة ومسرحي سوفيتي يهودي، ولد في مدينة أوديسا مركز كوزوموبوليتانيا؛ إذ كانت تعيش فيها جماعات ذات خلفيات ثقافية وإثنية مختلفة (ولذا كانت المسارح تعرض المسرحية الواحدة بثلاث أو أربع لغات مختلفة)، كما كانت مركزاً للدراسات العبرية واليديشية ومركزاً لحركة التنوير اليهودية والحركة الصهيونية والحركات الاشتراكية اليهودية.

ولد بابل لعائلة مندجة تتحدث اليديشية التي تعد لغته الأولى، وتلقى تعليمًا خاصًا في منزله حتى سن السادسة عشرة؛ حيث تعلم مواد دينية ودينية عديدة منها العبرية والعهد القديم والتلمود، ثم التحق بمدرسة تجارية في أوديسا. وبعد عام ١٩١٥م، ذهب بابل إلى بتروجراد (سان بطرسبرج فيما قبل، ولينينجراد فيما بعد) متخفيًا، حيث كان محظورًا على أعضاء الجماعة اليهودية الوجود فيها من دون تصريح؛ لأنها كانت تقع خارج منطقة الاستيطان على عكس أوديسا.

وقد نشرت أول أعماله الأدبية في بتروجراد، قبل الثورة، في مجلة أدبية كان يرأس تحريرها مكسيم جوركي. وبعد اندلاع الثورة البلشفية انضم بابل لقواتها. فعمل في قوات الأمن، وفي قوميسارية التعليم، وفي مهمات التموين، أي في مصادرة المحاصيل في الريف، وفي الجيش

البلشفي ضد القوات الروسية البيضاء المعادية للثورة. كما خدم في فرقة الفرسان الأولى التي كانت تضم المحاربين القوازي وكانت تحارب على الجبهة البولندية.

وهذه واحدة من مفارقات عديدة في حياة بابل، فالقوازي هم أعداء الجماعة اليهودية التقليديون، ومن صفوفهم جاء شميلنكي الذي قاد ثورة شعبية أوكرانية ضد الإقطاع الاستيطاني البولندي وممثليه من يهود الأرندا. كما كانت الدولة القيصرية تجند القوازي في قوات الأمن الداخلي لقمع المتظاهرين ولفرض الهيمنة الروسية على الشعوب والأقليات التي كانت تضمها الإمبراطورية القيصرية ومن بينهم الجماعات اليهودية، وهم فرسان محاربون شرسون من أصل قبلي يحملون سيوفهم وأسلحتهم، وهو مثقف من المدينة يرتدى نظارة ويحمل كتبه ولا يجيد ركوب الخيل. وتستمر المفارقات في حياة بابل، فقد نشأ نشأة أرثوذكسية جامدة، ثم تبنى عقيدة علمانية لا تقل عنها جموداً. وقد دافع بابل عن النظام السوفيتي، وسقط ضحية هذا النظام في نهاية الأمر.

كتب بابل في هذه الفترة الفرسان الحمر (١٩٢٦م) وهو كتاب يتناول تجربته مع المحاربين القوازي من الفرقة الأولى الحمراء.

واتهمه قائد الفرقة الأولى بأنه شوه الحقائق وأساء إلى صورة الفرقة. وفي عام ١٩٣١م، كتب بابل روايته أو مجموعة من القصص عن عملية فرض الصيغة الجماعية على الإنتاج الزراعي، وظهر فصل منها ثم توقفت؛ لأنها كانت متناقضة مع خط الحزب.

سمح له عام ١٩٢٨م بزيارة زوجته وابنته اللتين كانتا قد هاجرتا إلى باريس. ثم بدأت فترة الإرهاب الستالينية بعد ذلك فأصبح بابل، حسب قول أحد النقاد، «سيد الصمت». وموت مكسيم جوركي (١٩٣٦م)، فقد بابل أحد أهم أصدقائه، إذ كان يزوده بالحماية. وبالفعل، قبض عليه عام ١٩٣٩م واختفى من فوره. ولا تعرف الأسباب التي أدت إلى القبض عليه بسبب علاقة غرامية بينه وبين زوجة رئيس البوليس السرى.

ويُعد بابل من أهم الكتاب الروس، فعلى الرغم من أن لغته الأولى -كما أسلفنا- هي اليديشية، وعلى الرغم من أنه كتب أولى رواياته بالفرنسية، فإنه امتلك ناصية اللغة الروسية وأصبح من أحسن كتابها. وعلى الرغم من اختياره الروسية لغة للتعبير، فقد ظل الموضوع اليهودي موضوعاً أساسياً ظاهراً وكامناً في أعماله. ولم يكن بابل منشغلاً بأن يحدد موقفًا مع اليهود أو ضدهم، فقد أدرك أن يهوديته (أو بقاياها) هي معطى أو ميراث يحدد سلوكه كمواطن في عصر الثورة، وهو ما يخلق التناقضات والمفارقات العديدة في حياته.

ولعل هذا هو سر عظمة أعماله وسر إنسانيتها، فاليهودية هنا ليست نسقاً مغلقاً مكثفياً بذاته يقسم العالم إلى يهود وأغيار، ثم يستبعد الأغيار باعتبارهم الأشرار، وإنما هي بعد أساسى فى بنية إنسانية مأساوية كوميدية ذات دلالة إنسانية عامة. ومأساة اليهودى فى رواياته ليست مأساة يهودية خاصة، وإنما هى مأساة إنسان يسقط صريع عمليتى الثورة والتحديث على الرغم من إيمانه بهما وتحمسه لهما وانضمامه إلى صفوفهما، وهذا نغز إنسانى عام يتجاوز يهودية اليهودى وكل الانتماءات الإثنية، ويعبر عن الصراع القائم بين الجديد والقديم؛ وبين المجتمع التقليدى

والحديث، فالمرجعية النهائية هنا هي إنسانية البشر المشتركة، وكذلك أفرأحهم وأترأحهم.

ولم يكن بابل كاتبًا غزير الإنتاج، فسمعته الأدبية تستند إلى مجموعتين أدبيتين: الفرسان الحمر (١٩٢٦م)، وروايات أوديسا (١٩٢٧م). وقد تأثر أسلوبه الروائي بفلوبير وموباسان، فهو يجيد رواية الحكايات؛ حيث تنكشف الشخصيات المتنوعة من خلال الحبكة ذاتها. وعادة ما يكون الراوى فى القصة هو الشخصية الأساسية يحكى روايته بلغته، سواء كانت لهجة فلاحية أو رطانة جنود أو لغة مواطن يهودى من أوديسا يتحدث الروسية ولكنة يديشية.

والموضوع الأساسى فى روايات بابل هو صدى لواحد من أهم الموضوعات فى الأدب الغربى الحديث : تمجيد الإنسان الطبيعى أو النبيل المتوحش. ولكن الموضوع يأخذ شكلاً خاصاً فى أدب بابل، بل يكتسب أبعاداً نيتشوية واضحة، وهو فى هذا لا يختلف كثيراً عن كثير من الأدباء اليهود فى عصره؛ حيث اكتسحتهم النيتشوية مثل آحادهم عام فيلسوف أوديسا وحاخامها اللاأدرى. فاليهودى التقليدى فى أدب بابل هو ممثل أخلاق الضعفاء، المثقل بعبء التاريخ وميراثه، يود أن يتحرر من كل هذا ويصبح مثل الوثنيين ممثلى أخلاق الأقوياء الذين يتسمون بالقوة الجسدية الخارقة، وبغياب الحس الخلقى، والمقدرة على الحياة فى عالم الحس المباشر. ولعل أحسن مثل على ذلك، حسب رؤية بابل، المحاربون القوازيق. ومما يحسن ذكره أن لهذا الموضوع صدى فى الأدب الصهيونى، فالصابرا أو العبرانى الجديد هو هذا الوثنى النيتشوى غير المثقل بعبء التاريخ، والوثنى الجديد قادر على القيام بأفطع الأفعال

وأبسطها، قتل الآخرين. وفي إحدى قصص بابل، لا يقوى بطلها على أن يجهز على أحد الرفاق الجرحى، ويصلى للإله ليمنحه المقدرة على القتال. وفي قصة أخرى يحاول البطل أن ينضم إلى جماعه القوزاق؛ ولذا كان عليه أن يقتل إوزة بطريقة شرسة وينجح في ذلك، ولكنه حينما يأوى إلى فراشه يبدأ ضميره (اليهودي) في تأنيبه على فعلته هذه.

وإلى جانب ممثلي أخلاق الضعفاء، يوجد يهود آخرون يعيشون في عالم الحس خارج نطاق قيم الخير والشر، أبطال لاهلته لهم باليهود المساكين الذين صورهم الأدب اليديشي، ولا بالخالين المثاليين في الأدب ذي التوجه الصهيوني. أما أبطال بابل فهم، على حد قول أحد النقاد، مثل الخمرة الحمراء الرديئة المملوءة بالفقائيع؛ فمنهم امرأة يهودية ضخمة تدبر بؤرة للصوص وماخوراً للدعارة، ومنهم شحاذون ذوو ذقون مدببة يحرسون مقابر اليهود ويتحدثون عن عبث الوجود الإنساني، ومنهم رؤساء عصابات يدخلون الرعب في قلوب تجار أوديسا وشرطيها، ومنهم ذابحون شرعيون وحسيديون بولنديون. هذا الجانب من أدب بابل يعبر عن وعيه بالجانب الحسي لعالم يهود اليديشية، ولكنه عالم آخذ في الاختفاء بسبب تصاعد معدلات العلمنة والتحديث، خصوصاً بعد الثورة. ومن هنا يتحول أدب بابل إلى مرثية اختفاء هذا العالم، ولكنها مرثية كوميدية. وهذه النغمة هي التي تنقذه إلى حد ما من العدمية التي تسم كثيراً من الأعمال الحديثة، وتحل محلها شكلاً بدائياً مباشراً من تأكيد الحياة. فعلى سبيل المثال، هناك بيت للعجزة اليهود يحاول أن يضمن لنفسه الاستمرار بأن يتحول إلى تعاونية اشتراكية للدفن، ولكنه لا يمكنه البقاء إلا بالحفاظ على الجثمان الوحيد لديه وعدم دفنه. ومن ثم فإن أول جنازة حقيقية ستقوم بها هذه المؤسسة الاشتراكية تعني، في واقع الأمر،

نهايتها. وهناك قصة جديده يختنانه سرًا، ومن ثم يسمى الطفل «كارل-يانكل» (كارل-يعقوب). وفي قصة ثالثة، ينضم ابن أحد الحاخامات إلى الحزب الشيوعي (رمز القديم). وفي قصة رابعة، يموت ابن الحاخام الشيوعي في معركة ولكنهم (بعد موته) يجدون في أوراقه صورة للنين وأخرى لموسى بن ميمون وقرارات للحزب الشيوعي كتب في هوامشها أبياتًا شعرية بالعبرية ونصًا من نشيد الأنشاد مع بعض الطلقات الفارغة.

ولعل من أهم القصص التي تُبين هذا الصراع قصة جيدالي.

وبطل القصة يهودى عجوز (صاحب محل تحف)، وقد اعترته الدهشة والحيرة بسبب عمليات السرقة والنهب في مدينته، والتي يقوم بها الجانبان الشيوعي والمعادى للشيوعية. ولذا، فهو يسأل: كيف يستطيع المرء، إذن، أن يفرّق بين الثورة والثورة المضادة؟ وهو ممن لا يقبلون الرأى الحديث القائل بأن ينبذوا كل القيم القديمة: الجيد منها والردئ. «سنقول: نعم للثورة، ولكن هل يمكن أن نقول: لا لشعائر السبت؟» ثم تنتهى القصة باقتراح يقدمه بطل القصة لزائره الشيوعي: إن ما تحتاجه الدنيا ليس مزيدًا من السياسة، وإنما منظمة دولية للأخيار، يعيش كل الناس فيها في سلام ووثام.

وقد ردّد اعتبار بابل في الاتحاد السوفيتى في فترة ما بعد ستالين، ونُشرت أعماله في الستينيات. ويمكن هنا أن نثير قضية تصنيف بابل، الذى ورد اسمه في دليل بلاكويل للثقافة اليهودية باعتباره أديبًا يهوديًا. وعلى الرغم من أن بابل يكتب باللغة الروسية داخل إطار الثقافة الروسية وتقاليد الرواية الروسية، فإنه لا يمكن فهم أعماله إلا بالعودة إلى هذه التقاليد. وهو يتناول موضوعات يهودية، ولكنها، في واقع الأمر، موضوعات روسية يهودية،

أى أنها موضوعات تخص حياة يهود اليديشية فى روسيا بعد الثورة، وهى موضوعات لا تفهم هى الأخرى إلا بالعودة إلى المجتمع السوفيتى الجديد ومشاكل الشعوب والأقليات فيه. ويتسم تناول بابل لموضوعاته بالرحابة الإنسانية، ومن ثم فإن أعماله ترقى إلى مستوى العالمية. كل هذا يجعل تصنيفه كروائى يهودى مستحيلاً، فمثل هذا التصنيف لا يُفسّر إلا جوانب محدودة للغاية من أدبه.

جيرزي كوزينسكى (١٩٣٣م-١٩٩١م)

كاتب أمريكي يهودى، وُلِدَ فى مدينة لودز فى بولندا، وكان والده أستاذًا مرموقًا فى جامعة لودز. تعرّض كوزينسكى، خلال الاحتلال النازى لبولندا، لتجارب مريرة وقاسية، وعاش متشرّدًا فى الريف البولندى، وتركت الحرب آثارها العميقة فى نفسيته وشخصيته، انعكست فى كتاباته التى غلب عليها الطابع المظلم والسوداوى. وتعبّر روايته «العصفور الملون» عن جزء كبير من هذه التجارب.

عاش كوزينسكى فى بولندا حتى عام ١٩٥٧م؛ حيث هاجر إلى الولايات المتحدة الأمريكية. ونال درجة الماجستير فى العلوم السياسية من جامعة لودز عام ١٩٥٣م، ثم الماجستير فى التاريخ عام ١٩٥٥م من الجامعة ذاتها، وعمل أستاذًا فى معهد العلوم الاجتماعية والتاريخ الثقافى. وبعد هجرته إلى الولايات المتحدة، التحق بالدراسات العليا فى جامعة كولومبيا فى الفترة بين عامى ١٩٥٨م و ١٩٦٥م. وعمل محاضرًا وأستاذًا زائرًا وزميلًا لعدة جامعات ولعدد من مراكز الدراسات الأمريكية المرموقة.

ولكوزينسكى مؤلفات عديدة من أهمها (ستبس) أى خطوات، التى نال عنها الجائزة القومية (الأمريكية) للكتاب عام ١٩٦٩م، ومن أشهر أعماله أيضًا «أن تكون هناك» Being There (١٩٧١م) الذى تحول

إلى فيلم سينمائي كتب له كوزينسكى السيناريو ونال عنه عدة جوائز .

زار كوزينسكى بولندا عام ١٩٨٨م لأول مرة منذ ٣١ عاماً، وأكد خلال زيارته على العلاقات التاريخية بين البولنديين واليهود، وأدان جميع أشكال التحيز، سواء ضد البولنديين أو ضد اليهود. كما أن كوزينسكى، الذى يرأس الصندوق الأمريكى للبحوث البولندية اليهودية، نجح خلال زيارته هذه فى عقد اتفاق لإقامة مؤسسة للتراث البولندى اليهودى فى كازيمير، وهو الحى اليهودى القديم فى كراكوف. وفى العام ذاته، كان كوزينسكى قد حول شقته الصغيرة فى نيويورك إلى مقر مؤسسة «برزنس»، وهى مؤسسة تعمل للحفاظ على ما يسمى «الثراث اليهودى».

زار كوزينسكى إسرائيل فى عام ١٩٨٨م أيضاً، وأثار الدهشة والاستياء عندما دافع عن معاملة البولنديين لليهود خلال الحرب العالمية الثانية، وهاجم فيلم «شوا» الذى يتناول أحداث الإبادة النازية (الهولوكوست)، حيث اعتبره فيلماً متحيزاً وغير عادل على الإطلاق. كما أعرب عن رفضه أن يظل يُعرف مدى الحياة باعتباره أحد الناجين من الإبادة النازية.

وقد تعرض كوزينسكى فى أوائل الثمانينيات إلى بعض الاتهامات التى أُلقت بظلالها على سمعته الأدبية؛ حيث ادعت مجلة فيلديج فويس village voice على صفحاتها أن مساعدى كوزينسكى كتبوا أجزاء من كتبه، وأن أعماله الأولى المعادية للشيوعية كانت ممولة من المخابرات المركزية الأمريكية، وأنه اختلق بعض تفاصيل أحداث حياته.

وقد تركت هذه الاتهامات آثارها في كوزينسكى، كما أصابه الاكتئاب بعد الاستقبال الفاتر الذى قوبل به كتابه الأخير «ناسك شارع ٦٩» (١٩٨٨م) الذى كان بمثابة سيرة ذاتية فى قالب روائى خيالى.

وكان كوزينسكى يعانى كذلك من تدهور صحته؛ الأمر الذى كان يعوقه عن العمل. ولعل هذه الأسباب مجتمعة هى التى أدت إلى انتحاره باستخدام أحد الأساليب التى أوصت بها جمعية هيملوك (السم)، وهى إحدى الجمعيات التى تدعو إلى القتل الرحيم لمن يشكو مرضاً عضالاً، وهو ذاته الأسلوب الذى استخدمه عالم النفس الشهير برونوتلهام للانتحار قبل كوزينسكى بعام واحد.

فيليب روث (١٩٣٣م)

أهم روائي أمريكي يهودى، ولد ونشأ فى مدينة نيوارك التابعة لولاية نيوجيرسى لأسرة أمريكية يهودية بورجوازية مندمجة. وتدور قصصه حول الصراع الحاد الذى يدور داخل الأمريكيين اليهود بين ميراث لا يهودى (اليديشى) من جهة، وجاذبية الحضارة الأمريكية (المسيحية) والعلمانية التى يعيشون فيها من جهة أخرى. أثارت أعمال روث جدلاً كبيراً، ولعل هذا يعود إلى صراحته غير العادية وإلى أن شخصياته اليهودية شخصيات كوميدية مريضة تكشف عن نفسها من خلال علاقات جنسية شرعية وغير شرعية، صحية ومرضية. وقد وصفه البعض بأنه يهودى كاره لنفسه وليهوديته.

ومن أهم قصصه «المدافع عن العقيدة» («وتحوّل اليهود عن عقيدتهم» (١٩٦٢م)، «ودرس التشريع» (١٩٨٣م) حيث يحاول روث أن يكشف التناقض الكامن فى بعض التعريفات الأمريكية للهوية اليهودية، ويبيّن التضمينات الكوميدية الكامنة فى مفاهيم مثل الشعب المختار والشعب المقدّس، كما يكشف التناقض الكامن فى الانشغال الزائد لدى اليهود بما حاق بهم من عذاب فى الماضى وحساسيتهم الزائدة، بينما يعيشون الآن فى مجتمع علمانى لا يكثر بهم ولا يُكن لهم حبّاً ولا كرهاً. ويتناول روث عادةً علاقات الأبناء بأبائهم، خصوصاً فى روايته. كما أن اهتمامه ينصرف كذلك إلى علاقة الرجل بالمرأة. إن الأثنى، خصوصاً

اليهودية، متسلطة، زوجة كانت أم عشيقة، مخططاتها مختلفة عن مخططات الذكر. وهو يطلق على مثل هذه الأنثى «الأميرة الأمريكية اليهودية»، وقد أصبح هذا المصطلح شائعاً في الخطاب الأمريكي ويحمل معنى قديحاً. وفي مقابل ذلك، تشير روايات روث إلى الشيكسا، أى الأنثى غير اليهودية، التى تشكل جاذبية خاصة لليهودى. وأهم الروايات التى تناول هذا الموضوع هى «شكوى بورتنوى» (١٩٦٩م) التى تأخذ شكل اعتراف رجل يهودى يبلغ من العمر ٣٣ عاماً لمحلله النفسى.

وتعد رواية شكوى بورتنوى ذات أهمية خاصة من منظور هذا الكتاب؛ إذ إن بطلها ينتقل بين الولايات المتحدة (الدياسبورا) وإسرائيل. وفى الولايات المتحدة، يكشف أن هويته اليهودية إنما هى مصدر آلام له وليس لها قوام ولا مضمون واضح، وتدفع به إلى ما يسميه روث المستنقع الأوديبى : أى الاهتمام المرضى بعلاقة الابن اليهودى بأمه اليهودية، وإحساسه العميق بالذنب حينما تتجه عواطفه نحو الشيكسا من بنات الواسب (wasp)، أى الفتاة البيضاء (عادة شقراء) من أصل أنجلو سكسونى بروتستانتى.

ولا يختلف الأمر كثيراً عندما يذهب البطل إلى إسرائيل، فإنه لا يعجبه ما يرى؛ إذ لا يجد ذاته الأمريكية اليهودية المركبة هناك.

ولذا، فهو حينما يقابل فتاتين إسرائيليتين فى أرض الميعاد، تنتهى العلاقة نهائية مأساوية ملهاوية، إذ تسأله الأولى، وهى ملازم فى الجيش الإسرائيلى، إن كان يفضل الجرات أو البندوزرات أو الدبابات. أما الثانية (ناعومى)، فهى إسرائيلية حقة، ولدت فى إحدى المستعمرات بالقرب من الحدود اللبنانية، وأتمت خدمتها فى الجيش الإسرائيلى، ثم

استقرت في إحدى المستعمرات الواقعة على الحدود السورية، وهى لا تكف عن الثرثرة عن الاشتراكية وعن الفساد الذى يسود المجتمع الأمريكى.

وقد لفته هذه الفتاة المحاربة درساً فى التاريخ اليهودى من وجهة نظر صهيونية، فأخذت تنحسر على تلك القرون الطويلة التى عاشها اليهود بلا ديار ولا مأوى، والتى أفرزت أمثاله من الرجال «الخائفين المخشيين الذين لا يعرفون قدر أنفسهم، والذين أفسدتهم الحياة فى عالم الأغيار».

بل إنها تلومه على ما حدث لليهود فى ألمانيا النازية «فيهود الشتات، بسليبتهم، هم الذين ساروا بالملايين إلى غرف الغاز دون أن يرفعوا يداً ضد مضطهديهم... الشتات»!

إن الكلمة ذاتها تثير حنقى. ولا غرو أن بورتنوى لم يوفق بعد هذا فى العثور على فتاة أحلامه فى إسرائيل.

وتعكس روايات روث واقع يهود الولايات المتحدة الأمريكية الذين يتمتعون بمعدلات عالية من الاندماج (أو يعانون منها حسب الرؤية الصهيونية). ولذا، فإن رؤيتهم للواقع، وأحلامهم، وطموحاتهم، لا تختلف كثيراً عن رؤية أعضاء الأغلبية وأحلامهم وطموحاتهم، فحلمهم هو الحلم الأمريكى. وهذا أمر متوقع من أبناء مهاجرى اليديشية الذين تركوا أوطانهم واستقروا فى أمريكا ليحققوا الحراك الاجتماعى، وإذا وجد الشاب اليهودى أن الشيكسا ذات جاذبية خاصة؛ فهذا أمر منطقى لأقصى حد.

وفى رواياته الأخيرة، بدأ روث يتجه نحو داخله باعتباره أنه فنان يهتم بعملية الإبداع بشكل خاص، وذلك في روايات مثل حياتي كرجل (١٩٧٤م)، والكاتب الشبح (أى الذى يصوغ كتابة ما يكتبه الآخرون صياغة أدبية) عام ١٩٧٩م، وزوكرمان طليقاً (عام ١٩٨١م) وتدور روايتا الكاتب الشبح، وزوكرمان طليقاً حول حياة الروائي زوكرمان الذى تشبه حياته حياة روث نفسه، وهى حياة مملوءة بالتناقضات. إنه متعطش للنجاح، ولكنه لا يود أن يطارده المعجبون، ويتصرف كابن بار بأسرته ثم لا يطيع أوامر أبيه، وينشر رواية تدور أحداثها عن أسرته ثم يبين مساوئها، ويتوق للإثارة والهدوء ويتزوج من نساء متزنيات، ثم يرفض لأنهن مثقفات متزنيات، ويقوم بعمليات مطاردة جنسية للنساء، ثم يرفض أي نقد موجه لهذه المطاردات، ويكتب روايات فاضحة عن اليهود، ولكنه لا يفهم لماذا تستجيب المؤسسة اليهودية لرواياته استجابة سلبية.

وقد صدرت لروث روايات أخرى، مثل : حينما كانت خيرة (١٩٦٧م)، وعصابتنا (١٩٧١م)، والرواية الأمريكية العظمى (١٩٧٣م)، وقراءة نفسي والآخرين (١٩٧٥م)، وأستاذ الرغبة (١٩٧٧م). ومن آخر روايته رواية الحياة المضادة (١٩٨٦م) حيث يستكشف معنى حياة اليهود في إسرائيل وخارجها وعملية شيورك (١٩٩٢م).

تدور الرواية الأخيرة حول الكاتب نفسه (فيليب روث) الذي يذهب إلى إسرائيل لإجراء مقابلة مع كاتب إسرائيلي معروف، وهناك يجد نظيراً له يحمل الملامح ذاتها، والاسم ذاته، ويزعم أنه هو نفسه فيليب روث. يدعو فيليب روث الثاني هذا إلى ما يسميه «نظرية النية»

ومفادها أن الأجدى لليهود الهجرة من إسرائيل إلى أوروبا؛ لأن واقعهم الثقافي الحقيقي كان دائماً هناك، ولأن إسرائيل ستكون الموقع الجديد لإبادة اليهود في حرب نووية مع العرب، كما يصبح المؤلف / البطل محور العديد من الأحداث التي تدور في إسرائيل في زمن الانتفاضة.

الفصل الثالث

اليهود في عقل الأدباء الصهاينة

طرحت الصهيونية علماً للمسألة اليهودية، ومن ثم نجد أن الأدباء الصهاينة اهتموا أيضاً اهتمام باليهود والسألة اليهودية، ومن أهم هؤلاء جوردون وبرديشفسكى وهوزيف بيبليكه وشاول تشرنخوفسكى

يهودا جوردون (١٨٨٣م - ١٨٨٢م)

شاعر وقاص وناقد كتب بالعبرية، وهو من مواليد ليتوانيا. ويُعدُّ من أهم دعاة حركة التنوير اليهودية ومن أهم المعبرين عنها، ولكن فكره وتمردّه ضد التراث الديني اليهودي يشيان بما في داخله من بذور الصهيونية.

تلقى جوردون تعليمًا تقليديًا في طفولته. وفي سن السابعة عشرة، تلقى تعليمًا غربيًا حديثًا، ودرس عدة لغات (الروسية، الألمانية، البولندية، الفرنسية، الإنجليزية). وتخرّج في إحدى الكليات التربوية الحكومية عام ١٨٥٤ م، وعمل مدرسًا في مدارس الحكومة.

انضم جوردون إلى جماعة من دعاة حركة التنوير كان من أهم أعضائها شاعر العبرية أبراهام دوف ليبنسون وابنه ميخا. تبنّى جوردون فكر حركة التنوير تمامًا، وشن هجومًا شرسًا على التقاليد الدينية، واتهم اليهودية بأنها دين متحجر يحوّل اليهود إلى شعب من الكهنة، وطالب بإدخال القيم المادية العلمانية في حياة اليهود. وكان مديرًا لجمعية نشر الثقافة بين يهود روسيا، وهي من أهم جمعيات التي تمثل حركة التنوير.

كتب جوردون كتابات ثرية عديدة، من بينها مقالات بالعبرية والروسية. ولكن إسهامه الأدبي الأساسي هو أشعاره، ويُقسم النقاد أدبه

إلى مرحلتين أساسيتين : مرحلة رومانسية، وأخرى واقعية :

١- المرحلة الرومانسية : وهى المرحلة التى قاد فيها حركة التنوير التى تهدف إلى إصلاح اليهود وتحويلهم إلى شعب منتج. وتتناول قصائده فى هذه المرحلة الموضوعات التاريخية والتوراتية وبعض الموضوعات السائدة فى عصره، وإن كان تناوله ليس مباشرًا ولا واقعيًا. وتعكس قصيدة «داود وبرزىلاى» (١٨٥١م - ١٨٥٦م) الدعوة إلى العودة للأرض. وتؤكد القصائد الأخرى فى هذه المرحلة روح الاعتزاز بالذات القومية التى كان يرى جوردون أنها تنعكس فى بعض شخصيات العهد القديم.

وأهم قصائد هذه المرحلة قصيدة « بين أنياب الأسد » (١٨٦٨م) التى تحكى قصة سيمون برجورا (أحد أبطال التمرد اليهودى الثانى ضد الرومان) ونهايته المأساوية. وفى هذه القصيدة، ينحى جوردون باللائمة على التعاليم الحاخامية التى أدت باليهود إلى رفض الحياة وقبول العبودية، وإلى أن يقبوا خلف الأسوار ويكونوا موتى فى الأرض أحياء فى السماء « فتراب كتابكم وأوراق أحاديثكم الجافة غطتكم تمامًا، وجعلت منكم مومياء حية لعدة أجيال ».

ومن الواضح أن رومانسية جوردون من النوع النيتشوى الذى يُجدد القيم العضوية والحوية وقيم البطولة. ومن أهم قصائد هذه المرحلة أيضًا قصيدة «استيقظ يا شعبى» (١٨٥٦م)، وهى دعوة لليهود أن يتبنوا مثل حركة التنوير وأن يخرجوا من ظلمات الجيتو ويتعلموا العبرية وينبذوا اليدوية ويعملوا فى الحرف اليدوية المنتجة وفى الصناعة والزراعة. وقد اختتم هذه القصيدة بالكلمة الماثورة التى أصبحت فيما بعد شعارًا

لهذه الحركة : « كن يهوديًا في بيتك، وإنسانًا خارجه ». ومع هذا، يظل التوجه نحو فكرة الشعب العضوى (فولك)، والكتلة القومية المتماسكة وليس نحو الفرد، على عكس مُثل حركة الاستنارة التى كانت تتوجه أساسًا إلى الفرد. ومن أهم أعمال هذه الفترة القصص الخرافية الرعظية التى كتبها جوردون على غط خرافات إيسوب ولافونتين وكريلوف وسخر فيها من معاصريه أعضاء الجماعات اليهودية الذين نبذوا مُثل حركة التنوير وعاشوا فى الظلام (بحسب تصوّره).

٢- المرحلة الواقعية : يشكل عام ١٨٦٧ م نقطة حاسمة فى حياة جوردون، إذ وقف إلى جانب ليلينبوم فى دعوته إلى الإصلاح الدينى، وكانت قصائده فى هذه المرحلة هجومًا مباشرًا لا هوادة فيه، فى شكل قصص ساخرة، على الخرافات الدينية وانحلال الحياة الدينية الذى أدّت إليه الشعائر اليهودية التى كان يرى جوردون أنها معادية للحياة. وأهم القصائد هى « اليهود (الياء) أو آتفه الأشياء » التى أتمها عام ١٨٧٦م، وهى تتناول مأساة امرأة شابة مطلقة لا يمكنها أن تتزوج مرة ثانية؛ لأن الحاخام رفض الاعتراف بقسيمة الطلاق؛ لأن توقيع زوجها ينقصه حرف اليود (أى حرب الياء وهو أصغر الحروف فى اللغة العبرية)؛ ولذا فهى تظل مطلقة (عجوناها) لا يحق لها الزواج. أما قصيدة «اليوسفان بن سيمون»، فهى هجوم على القهال ورئيسه الذى تأمر وأرسل أحد دعاة حركة التنوير، ويُسمى يوسف بن سيمون، إلى السجن بدلًا من لص قاتل يحمل الاسم ذاته.

ومن قصائد هذه المرحلة قصيدة «الملك صدقيا هو في السجن»، وهي مونولوج درامي يعبر عن احتجاج آخر ملوك يهودا ضد روحانية الأنبياء التي قضت على حياة اليهود العادية والطبيعية وعلى وجودهم السياسي. وهذا الموضوع كامن ومتكرر وأساسى فى الأدبيات الصهيونية ذات الطابع النيتشوى.

وقد أخذت الموضوعات الصهيونية تظهر على السطح بشكل أكثر تزايداً ووضوحاً، ففي قصيدة «لن أعمل» يلاحظ الشاعر أن مثل حركة التنوير أدت إلى اندماج الشبان اليهود فى مجتمعهم. وهذا تناقض كامن فى حركة التنوير العبرية، فهي تدعو إلى الاندماج فى المجتمع، وفى الوقت نفسه تدعو إلى بعث العبرية التى تعزل المتحدثين بها عن مجتمعهم. ولذا، نجد أن هذا الداعية للتنوير يقول: «من بوسعه أن يخبرنى عن المستقبل، لعل آخر شعراء صهيون ولعلك آخر القراء».

وبعد تعثر التحديث فى روسيا عام ١٨٨١م، نبذ جوردون مثل الاندماج ولكنه لم يتبن فكرة هجرة اليهود. وفى قصيدته «أختى روحاماه» (١٨٨٢م)، يدعو جوردون اليهود إلى الهجرة ولكنه يرى أن الهجرة يجب أن تكون إلى الولايات المتحدة لا إلى فلسطين العثمانية. وقد وصل جوردون إلى صيغة صهيونية تشبه الصيغة الآحادهعامية «لن يتحقق خلاصنا الروحى». وقد أشار آحاد هعام إلى دينه الفكرى لجوردون. وجوردون هو الذى أشاع عبارة «يا بيت يعقوب هلم فلنسلك فى نور الرب» (أشعيا ٥/٢) التى استخدمها فى مقال له عام ١٨٦٦م ونادى فيها بأن يصبح اليهود جزءاً من أوربا. وقد أصبحت فيما بعد شعاراً لأعضاء جماعة البيلو الذين استوطنوا فى فلسطين. ولعل

هذا هو التناقض الكامن في مُثل حركة التنوير اليهودية.

وكتب جوردون نقدًا لكتاب بنسكر «الانعتاق الذاتي»، ولكنه كان نقدًا متعاطفًا، كما أنه عبّر عن حماسه لاستعمار إنجلترا لمصر عام ١٨٨٢م؛ إذ إن هذا الاحتلال سيزيد من أهمية فلسطين كممر إلى مصر ومركز للتجارة الآسيوية «وقد يجذب الحكم البريطاني كثيرًا من إخواننا الياسوري المستقروا في فلسطين ليحرثوا أرضها، ويبينوا السكك الحديدية، ويعبوا التجارة والفنون والحرف». ونادى بإنشاء جمعية من أجل الداهيين إلى فلسطين، أى أنه تبنى المشروع الصهيوني بكل أبعاده.

وعلى الرغم من أهمية جوردون كشاعر يكتب بالعبرية، فإن كثيرًا من النقاد يميلون إلى القول بأنه لم يكن شاعرًا، وإنه كان ناظمًا للقصائد ومهيجًا اجتماعيًا بالدرجة الأولى. وقد ترجم جوردون كثيرًا من الأشعار الغربية إلى العبرية، وهو يُعد من المجددين في الشعر المكتوب بالعبرية.

ميخا بيرديشفسكى (١٨٦٥م-١٩٢١م)

كاتب روسى، ومفكر صهيونى، رومانتيكى كونى النزعة، حلولى الرؤية كان يكتب باليديشية والعبرية. ولد في ميدزيبوز الروسية، مهد الحسيدية فى القرن الثامن عشر، ونشأ فى عائلة عريقة فى التدين، وكان أبوه حاخامًا، وفى سن السابعة عشرة كان بيرديشفسكى قد تلقى تعليمًا كاملاً وألم بكل تعاليم القبالة والحسيدية.

حاول فى كتاباته الأولى أن يفعل ما وصفه فيما بعد بأنه المستحيل: التوفيق بين التقاليد الحاخامية وحركة الاستنارة اليهودية. وفى عام ١٨٩٠، انتقل إلى أوروبا الغربية ليتلقى شيئًا من التعليم العلمانى (المحرم)، وأثرت فيه هذه الفترة القصيرة ووسمته بسماتها. ثم بدأ بعد ذلك فى الترحال بين برن وبرلين حيث قضى أكثر فترات حياته إبداعًا.

كتب بيرديشفسكى (اسمه الأدبى المستعار « بين جوربون ») كثيرًا من المقالات النقدية والقصص القصيرة والطويلة العبرية اليديشية. وتأثر بيرديشفسكى بأفكار شوبنهاور بشأن علاقة الفرد بالجماعة، وتأثر أيضًا بأفكار نيتشة وبخاصة أفكاره بشأن السوبرمان أو الفرد الممتاز المتميز الذى يرتفع على الجماعة والتقاليد، كما تبع نيتشة فى إصراره على «إعادة تقييم جميع القيم» وإخضاعها للنقد الكامل؛ لكل هذا نجد أن بيرديشفسكى يهاجم التقاليد اليهودية الروحية فى خضوعها وخنوعها

وفى تكييفها للإنسان بالطقوس المميتة. كما هاجم بعض أدباء العبرية (بياليك وكلاوزنر) واليديشية (مندلى موخير سيفاريم) ولكنه شجع بعض الأدباء الجدد مثل حايم برنر ممن يشاركونه رؤيته للعالم. وقد هاجم بيرديفسكى وبشدة جماعة أحياء صهيون وآحاد هعام؛ لأن الأخير أكد أهمية ما سماه «القيم الروحية»، ولعله لو قرأ كتاباته بقليل من الإمعان لاكتشف النيتشوية القومية فيها، ولاكتشف أيضاً أن مفهوم آحاد هعام؛ بشأن «السوبر أمة» أو الأمة الكاملة لا يختلف كثيراً عن مفهوم السوبرمان أو الإنسان الكامل، ولاكتشف أن القومية العضوية مفهوم يجمع بينه وبين آحاد هعام ونيتشه. كتب بيرديفسكى أكثر من ١٥٠ قصة بالعبرية، وكتب بعض القصص باليديشية، وتصور قصصه تمزق اليهودى فى العصر الحديث بين تقاليد اليهودية وروح الحضارة الغربية، والشتل هو الخلفية الأساسية لعدد من هذه القصص التى تتضمن نماذج بشرية مختلفة تجابه مشاكل يهودية محددة مثل التقاليد الخائفة والزيجات الاضطرابية المرتبة. وتعالج القصص الدوافع الإنسانية لهذه الشخصيات فى تصارعها مع كل هذه العوائق والحواجز. وتدور معظم قصصه حول موضوعين أساسيين:

- ١- الحياة اليهودية فى المدن اليهودية الصغيرة فى آخر القرن التاسع عشر التى يقسمها دائماً نهر يفصل حى اليهود عن حى الأغيار.
- ٢- حياة الطلبة اليهود من شرق أوروبا فى وسط أوروبا وغربها وإحساسهم بالانبهار والاعتراب.

ويمكن القول بأن هذين الموضوعين هما أهم موضوعين فى حياة معظم المفكرين الصهاينة، بل معظم المفكرين والأدباء الذين تناولوا

الموضوع اليهودى. وثمة صراع يدور بين الخير والشر، وبين الجمال والقبح ينتهى بهزيمة الخير والجمال. فالشتل - ساحة هذا الصراع - قد وقع فى قبضة قوة عمياء قاسية. وتوجد أنماط إنسانية متكررة : امرأة ذكية رقيقة متزوجة من إنسان فظ خشن ، رجل لا قسمات له ولا ملامح، طالب متمرّد على أوضاع مجتمعة ، أشخاص يقضون حياتهم يعانون من الزيجات المُرّبة ، شخصيات متمرّدة على التراث اليهودى مثل المهرطقين ومدعى المشيحانية. ومعظم قصصه ذات طابع انطباعى تتكون من مونولوجات عاطفية مع استطرادات هى أقرب إلى المقالات. وطريقة السرد فى قصصه تشكل انتقالاً من أشكال السرد الخاصة بالقرن التاسع عشر إلى الأشكال الأكثر دقة.

جمع بيرديشفسكى بعض الأساطير الحسيدية؛ حيث اهتم بالحسيدية على الرغم من نمّده على التراث يصلح مدخلاً لفهم فكره الصهيونى. فهو يعيد تقييم اليهودية ويذهب إلى أن اليهودية القديمة إنما هى -فى واقع الأمر- العبادة الإسرائيلية القربانية الوثنية، التى تدور حول عبادة الطبيعة والكون والأصنام، وأن الطبقة التوحيدية (التوراتية) دخيلة على هذه العقيدة. وفى كتابه «سيناء وجيرزم»، يذهب بيرديشفسكى إلى أن مؤسس العقيدة الإسرائيلية هو يوشع بن نون وليس موسى. فكأن بيرديشفسكى يطالب بالعودة إلى الوثنية الحلولية القديمة كطريقة للتحرر من اليهودية الحاخامية. فالبعث القومى بعث كونى حلولى، وعلى اليهود أن يرفضوا عبوديتهم الظاهرة التى حولتهم إلى أمة من الرجال الذين نصبت قواهم الطبيعية واستوعبوا فى يهودية مجردة خالية من الحياة. عليهم العودة إلى يهودية جديدة : يهودية تضع اليهودى قبل اليهودية، وإسرائيل قبل التوراة، وتعيش فى وئام مع الطبيعة، وتتغنى بنشيد الإنشاد الذى يحتفى

بالجسد وبشيد داود الذى يتغنى بالطبيعة السامية التى لا حدود لها، الطبيعة التى هى منبع كل شيء، منبع كل ما يحيا وروحه. هذه الوثنية الجديدة ترى أن جوهر الحياة هو السيف، بل هو تجسيدها فى عرض خطوطها المادية والجوهرية؛ إذ حل السيف محل التوراة. وهذه العودة للطبيعة هى برنامج بيرديشفسكى لإصلاح اليهود واليهودية، وعلى حد قوله فإن الشعب المقدس سيصبح الشعب الحى.

ويمكننا أن نسمى صهيونية بيرديشفسكى «الصهيونية الطبيعية» أو «الصهيونية الكونية» أو «الصهيونية العضوية» باعتبار أن الإنسان اليهودى يستمد هويته وكيونه من خلال العودة إلى الطبيعة والالتحام بها وبفقدان الذات فيها. ولكن الطبيعة التى يعود إليها هى سفى واقع الأمر - بديل الأرض فى الثالوث الحلولى العضوى فى مرحلة موت الإله: الأرض، الإنسان، روح الحياة التى تربط بينهما (التي هى أيضًا العنف أو السيف). ومثل هذه الصياغة الحلولية العضوية الحيوية لا تختلف عن كثير من الصياغات اليهودية التقليدية؛ فاليهودية تحوى داخلها طبقة حلولية تجب الطبقة التوحيدية بحيث تحل أصنام جرزيم محل التوحيد. وصهيونية بيرديشفسكى لا تختلف كثيرًا فى بنيتها عن صهيونية جوش إيمونيم الحلولية العضوية، فكلاهما جعل الأرض موضع الحلول، وأهم عناصر الثالوث الحلولى. ولعل هذا التشابه بين المتمردين بيرديشفسكى ومعظم الصهاينة جعله يُفسر سر حماسه للحسيدي وقصصها. ويمكننا أن نقول إن بيرديشفسكى لا يعارض الحلولية التقليدية، وإنما يعارض سكونها وحسب، وهو سكون اضطراب بعد فشل كثير من الحركات المشيخانية، فتحولت النزعة المشيخانية العدمية المدمرة إلى توجّه نفسى وغوص فى الذات، عدميته وتدميرته كانتا موجودتين بالقوة، ثم تفجرت فى الدولة

الصهيونية وأصبحت توجد بالفعل، وقد صدرت أعمال بيرديشفسكي
الكاملة في ٢٠ جزءاً (١٩٢١م - ١٩٢٥م).

جوزيف برينر (١٨٨١م-١٩٢١م)

مؤلف روسي يهودى يكتب بالعبرية واليديشية، وتأثر بأعمال بيرديفسكى وبرؤيته للحياة وأعمال مندلى موخير سيفاريم. تأثر، شأنه شأن كثير من المؤلفين الذين يكتبون بالعبرية فى عصره، بأعمال دوستويفسكى وتولستوى ونيتشة. ولد فى أوكرانيا، ودرس فى إحدى المدارس التلمودية العليا، ثم عمل ككاتب (سوفير)؛ حيث كان يكتب رقائق التوراة والتمايم، وانضم إلى حزب البوند. وقد كتب بعض القصص من أهمها روايته القصيرة «فى الشتاء» (١٩٠٢م) التى تُعدُّ أول أعماله الروائية المهمة.

عاش برينر بعد عام ١٩٠٠م فى وارسو، وخدم فى الجيش الروسى بين عامى ١٩٠١م و ١٩٠٤م، ولكنه هرب إلى لندن حيث نشط فى جماعة عمال صهيون، ثم بدأ العمل بالطباعة والنشر والتأليف بعض الوقت، ثم استقر فى فلسطين؛ حيث قام بتدريس العبرية فى يافا عام ١٩١٥م، ثم اضطر إلى تركها. ولكنه عاد مع القوات البريطانية واستمر فى نشاطاته الصهيونية العديدة التى كان من أهمها الإسهام فى تأسيس الهستدروت. وقد قُتل عام ١٩٢١م فى أثناء بعض أعمال المقاومة العربية ضد الاستعمار البريطانى والصهيونى.

وُصفت أعمال برينر الروائية بأنها انعكاس مباشر للحياة ولحياته هو على وجه التحديد؛ ولذا نجد أن الراوى فيها هو الشخص الأول (المتكلم). ومهما اختلفت الأسماء والشخصيات الأساسية فهم - فى نهاية الأمر - برينر نفسه : يورمان فى قصة «فى الشتاء» وأبراسون فى قصة «حول النقطة» وإيعازر فى قصة «فى المساء والصباح»، ويوحانان ماهاراشك فى قصة «خلف الحدود»، وشاؤول جمسو فى قصة «بين الحروب»، ويحزقييل فى قصة «الفرار والفشل» وتأخذ أعماله الأدبية الأشكال التالية :

- ١- القصة الوثائقية التى تتبع منهج التعاقب التاريخى.
- ٢- المذكرات التى تم تحريرها وتحويلها.
- ٣- الراوى الذى يرى الأحداث بعينه، ولكنه لا يشارك فيها.

وتُقدّم كثير من شخصيات برينر اعترافاتها وتكشف خبايا نفسها بنفسها، وهى شخصيات تُغيّر مكان إقامتها لتكتشف أن هذا لا يجدى فيلاً؛ إذ إن الخلل فى الداخل؛ ولذا فهى تنتهى بالإحساس بالمرارة تجاه نفسها وتجاه العالم. وكثير من أبطاله مضادون، بعضهم قد يبحث عن معنى لحياته، أو عن هويته، والبعض الآخر يستسلم تماماً لقدره (من أهم أعماله رواية «من هنا وهناك» وهى مستوحاة من حياة جوردون الذى تتضمن شخصيته قدرًا من الإيجابية والتفاؤل).

حاول برينر أن يقدم الواقع من خلال لغة الحديث العبرية، وهى لغة لم تكن موجودة آنذاك؛ ولذا فقد حاول تطعيم اللغة بكلمات ومفردات من اليديشية والروسية والألمانية. كما أن بنية الجملة ذاتها كانت تعكس محاولته أن يدخل الحياة على أسلوب العبرية الحديثة؛ ولذا فقد كان

كثيراً ما يلجأ إلى تكرار الجمل الناقصة وعلامات الاستفهام والتعجب واستخدامها، وكان لا يستخدم الصور الشعرية إلا في اللحظات التي تصل الأحداث فيها إلى الذروة.

هاجم برينر آحام هعام وكان محور الصراع مفهوم المنفى. فبرينر كان يعبر عن وجهة النظر الاستيطانية العمالية بكل شراستها وتبلورها وتطرفها، ذاهباً إلى أن يهود العالم كيان لا بد من تصفيته، ومهمة اليهود هي الاعتراف بوضاعتهم منذ بدء التاريخ حتى يومنا هذا.

الفصل الرابع

اليهود في عقل جمال حمدان

أثر جمال حمدان

هناك قضية خاصة ولكنها عامة (غير ذاتية تمامًا، غير موضوعية تمامًا) في الوقت ذاته (ثنائية حمدانية) وهي علاقتي ومدى تأثيري به. قرأت هذا الكتاب حينما كنت اكتب موسوعة المفاهيم والمصطلحات الصهيونية: رؤية نقدية والتي صدرت عام ١٩٧٥ م. كنت أحس نحوه بالإعجاب الشديد، سواء في أسلوب كتابته أو أسلوب حياته: هذا الزهد العلمي الشديد، هذا الإعراض عن الدنيا الذي يمكنه من إنجاز بعض جوانب مهمة من مشروعه المعرفي الضخم (ولعل هذا هو الذي شجعني على الاستقالة من الجامعة؛ لأنجز مشروعي المعرفي). ومن المفارقات التي تستحق التأمل، أن هذا الأستاذ الجامعي الذي ترك الجامعة، والمثقف الذي اعتزل الحياة الثقافية، قد ألقيا بظلالهما على كل من الجامعة وحياتنا الثقافية.

ولكن علي الرغم من الإعجاب الشديد هذا، فإنه يبدو أنني حين قرأت كتابه لأول مرة كنت أبحث ساعتها عن المعلومات، شأني في هذا شأن أي باحث، ولكن يبدو أيضًا أنني استوعبت في الوقت ذاته منظومة فكرية كاملة ثم استبطنتها تمامًا من دون أن أدري. غير أنني لم أدرك هذا إلا مؤخرًا بعد أن انتهيت من كتابة موسوعة اليهود والصهيونية وتصنيفي جديد (والتي استغرقت معظم الفترة السابقة من حياتي) وجلست لتأمل في مصادر فكري. وقد

تزامن هذا مع كتابة هذه المقدمة؛ فهالني حجم تأثيرى به فى طريقه تفكيره. ولقد جاء فى كتابه الكثير من المعلومات والوقائع فأخذت منها ما أخذت، واستبعدت ما استبعدت، ثم تبذلت المعلومات وتحورت، كما تبدل المعلومات وتحورت، ولكن بقى ما هو أهم: بقى فكره ورؤيته ومنهجه. فمن الواضح أننى تعلمت من جمال حمدان رفض الواحدية المادية العلمية والتعصب للمناهج الرياضية، وإعادة الاعتبار للخيال والمجاز والحس فى عملية التفكير العلمى. ومن أهم ما تعلمته منه هو الخروج بالظواهر اليهودية والصهيونية من دائرة التوراة والتلمود والدراسات اليهودية، وإدخالها فى نطاق العلم الإنسانى العام ووضعها فى عدة سياقات تاريخية لتصبح ظواهر مختلفة ذات أبعاد مختلفة وليست ظاهرة واحدة مغلقة تنسم بالوحدة. ولكن أهم ما تعلمته منه وهو ما تعلمته من أساتذتى (مثل د. إميل جورج - د. نور الشريف - د. ديفيد وإيمر) طريقة التفكير والنظر وكيفية التأمل فى المعلومات وتفسيرها. لقد تعلمت من جمال حمدان كيف تُكشف الأنماط داخل ركام التفاصيل المتغيرة، وكيف نجرد الحقيقة من الحقائق. ولا أدري هل تعلمت منه أيضًا شيئًا من الصلابة والقدرة على المقاومة؟

أثر جمال حمدان لا يمكن أن تجده فى سطر أو سطرين أو صفحة أو صفحتين من كتاباته، وإنما هو هناك بين السطور، وهذا هو أعمق الأثر. ولكن مع سيطرة النموذج التراكمى للمعلوماتى، أهملت أهمية هذا النوع من التأثير؛ فمجال البحث العلمى بالنسبة إلى الكثيرين، هو الحقائق وليس الحقيقة، هو المعلومات وليس الأنماط الكامنة وراءها؛ ولذا فحينما يُدرس أثر كاتب فى آخر، فإن الدارسين عادة ما يحشون دائمًا عن بضع جمل وعبارات واقتباسات مباشرة نقلها الكاتب المتأثر بالكاتب

المؤثر (وهكذا عُدنا مرة أخرى لشركات النقل !). وقائمة المراجع فيما يُكتب من دراسات تدور في إطار هذا النموذج المعلوماتي؛ مما يعني أن إسهام عشرات المفكرين والعلمين في صياغة أفكار الدارسين لا يعترف به؛ لأن مثل هذا الإسهام لا يوجد في سطر بعينه أو صفحة محددة، وما يوجد بين السطور لا يُقاس ولا يُمسك بالحواس الخمس؛ ولذا فهو غير موجود من منظور كمّي معلوماتي .

كما أنني يمكنني أن أثّر قضية أخرى وهي لم لم يؤثر جمال حمدان في هؤلاء الذين يكتبون دراسات في الموضوع ذاته بطريقة تتناسب مع حجمه الفكري؟ يمكنني القول إن النموذج المعلوماتي التراكمي قد سيطر تمامًا وحوّل كل شيء (الآراء والرؤى والأحلام والآلام) إلى معلومات. ولذا تحولت كتابات هذا المفكر الفذ إلى مادة أرشيفية، يتناولها بنهم الكتّاب المعلوماتيون. وأعتقد أن معظم ما يُكتب هذه الأيام يُكتب صدورًا عن هذا النموذج، ولكن الأسوأ من هذا أن ما يُقرأ الآن يُقرأ بالطريقة ذاتها، وهكذا تضيع الحقيقة ولا يبقى سوى الحقائق!

والتكريم الحقيقي لجمال حمدان لا بد أن يأخذ شكل محاولة التوصل، لا إلى ثمرة فكره وإنما طريقة تفكيره، لا إلى ما قاله وذكره وأورده من معلومات وحقائق ووقائع، وإنما ما توصل إليه من نتائج وكيف نجح (أو أخفق) في توصيله. ولا بد أن نكتشف طبيعة مشروعه البحثي ونبين ما أنجزه منه وما لم ينجزه؛ فهناك أجندة بحثية بين السطور علينا أن نصل إليها ونبينها للأجيال. إن جمال حمدان وضع أساس خطاب تحليلي جديد، لم يلتزم به هو نفسه أحيانًا، وهذا هو شأن الرواد دائمًا. علينا أن ندرس هذا الخطاب ونصل إلى برنامج بحثي يحوى الإشكاليات

الأساسية التي طرحها جمال حمدان، ثم نكمل المسير؛ وبذا لا تضيع حياته هدراً وتكتسب حياته معنى، ويتحول إنجاز الفكرى الشامخ من مجرد مجموعة أفكار مرصوفة وكتابات مصفوفة تُسحب من الخزائن فى المناسبات العامة ليُكرّم اسم صاحبها ثم تُعاد مرة أخرى؛ لتستمر فى الرقاد ! يتحول هذا الإنجاز الشامخ إلى رصيد حتى يُضاف إلى رصيد هذه الأمة الفكرى فيزيدها علماً وحياة.

اليهود أنثروبولوجيًا أى «اليهود من ناحية الأنثروبولوجيا» هو عنوان الكتيب الذي ألفه هذا العبقرى الفلنتة جمال حمدان. وعلى الرغم من صغر حجم الكتيب، فإنه يلور كثيرًا من أفكاره وآرائه ولا يمكن أن يتحقق ذلك إلا فى إطار منظومته الفلسفية والسياسية ومنطلقاته الفكرية. وقد نشر الكتاب فى طبعة ثانية فى كتاب الهلال بعنوان «اليهود». وفيما يلى المقدمة التى كتبها لهذا الكتاب (وأرقام الصفحات التى ترد فى هذه الدراسة هى أرقام صفحات هذه الطبعة).

هذا الكتيب، مثل كل كتابات جمال حمدان، ليس دراسة أكاديمية بالمعنى السلبى للكلمة، أى الدراسة التى يكتبها أحد المتخصصين الأكاديميين دونما سبب واضح ولا تتسم بأى شيء سوى «صالحه للنشر»؛ لأن صاحبها اتبع مجموعة من الأعراف والآليات البحثية (من توثيق ومراجع وعنونات علمية موضوعية) تم الاتفاق عليها بين مجموعة من المتخصصين والعلماء. والهدف عادةً من مثل هذه الكتابات (التي يُقال لها «أبحاث» مع أنها لا تنبع من أية معاناة حقيقية ولا تشكل «بحثًا» عن أى شيء)، وهو زيادة عدد الدراسات التى تضمها السيرة العلمية للأكاديمى صاحب الدراسة؛ فتتم ترفيقته، والصالح للنشر هو عادةً ما يؤهل للترقية. قد تقوم الدنيا ثم تقعد وقد يُقتل الأبرياء ويتنصر الظلم وينتشر الظلام، وصاحب «البحث» لا يزال يكتب ويوثق ويعنع وينشر، ثم يكتب ويوثق ويعنع وينشر، وتدور المطابع وتسيل الأحبار ويخرج المزيد من الكتب. ثم يذهب صاحبنا إلى المؤتمرات التى تُقرأ أبحاث فيها أكاديمية لا تبحث عن شيء ليزداد لمعانًا وتآلقًا، إلى أن يُعين رئيس المجلس الأعلى للشئون الأكاديمية، يتحرك فى عالم خالٍ من أى هموم إنسانية حقيقية.. عالم خالٍ من نبض الحياة : رمادية كالحة هى هذه المعرفة الأكاديمية، وذهبية خضراء هى شجرة المعرفة الحية المورقة.

النموذج المعلوماتي التراكمي

كتيب جمال حمدان ليس دراسة أكاديمية بهذا المعنى، وإنما هي دراسة عميقة كتبها مثقف مصرى «صاحب موقف» لا يكتب إلا انطلاقاً من لحظة معاناة وكشف. وهو لا شك يتبع معظم الأعراف الأكاديمية، ويستخدم كل الآليات البحثية من توثيق وعنونة، ولكن الآليات، والوسائل لا تتحول أبداً إلى غايات، والمعلومات موجودة وبكثرة (وربما تفوق بمراحل ما تأتى به المراجع المعلوماتية) ولكنها مجرد معلومات. فنقطة البدء هي قلق وجودى عميق أدى إلى ظهور مشروع فكرى متكامل، والهدف يظل دائماً هو الوصول إلى الحقيقة، وكيف يمكن تحويلها إلى عدل.

ولذا فكل دراسات جمال حمدان هي دراسات إشكالية، محاولة للإجابة عن سؤال ما، وتصب كل الأسئلة فى مشروع فكرى واحد، محوره مصر. فجمال حمدان صاحب فكر، وليس ناقلاً مثل عدد لا يُستهان به ممن يُسمون بالمفكرين فى بلادنا؛ ممن جعلوا همهم نقل آخر فكرة وآخر صيحة، عادة من الغرب «أولئك الذين يرون أن العالم هو الغرب.. ولا شيء سواه، وهى النظرة الاستعمارية التى سادت طويلاً، والتى تركز على أن الدنيا هى أوروبا EURO CENTRIC وعلى أوروبا وأمريكا معاً ATLANTO CENTRIC أو الغرب بعامة WEST CENTRIC (ثلاثية حمدان تأليف الدكتور عمر الفاروق، ص ٢٣).

صاحب الفكر هو إنسان قد طُور منظومة فكرية تتسم أجزاؤها بقدر من الترابط والاتساق الداخلي (فهى تعبر عن قلته وأدله)، ويمكن وراءها نموذج معرفي واحد، رؤية واحدة للكون. أما ناقل الأفكار، فهو إنسان ينقل أفكارًا منثارة لا يربطها بالضرورة رابط، وتتمس كل فكرة إلى منظومة فكرية مستقلة، وما يحدث في كثير من الدراسات الأكاديمية أن كاتبها يقومون بنقل الأفكار المتناثرة ويعرضون لها، دون إدراك للنموذج المعرفي الكامن وراءها، أو مع إدراك كاذب له دون أن يكتثروا بتبسيطاته وتطبيقاته؛ فمهمتهم هي النقل (حتى نلحق بركب الحضارة الغربية) - نقل كل شيء بأمانة شديدة وحيداً أشد، وموضوعية متلقية هي - في واقع الأمر - تعبير عن موت القلب والعقل والضمير والهوية، والقدرة على الاجتهاد. في هذا الإطار يحل السرد المباشر لأفكار محل عمليات التفسير بما تتضمنه من تفكيك وإعادة تركيب، ويختفى المنظور النقدي؛ فتعيش الأفكار جنباً إلى جنب ولا يمكن التمييز بين الجوهرى منها والهامشى. ونقل الأفكار ورصها دون إدراك لتضميناتها الفلسفية لا يختلف كثيراً عن نقل المعلومات ومراكمتها من دون إدراك للمعنى الكامن وراءها والتحييزات القابعة داخلها. والسياق الذى نبعت منه. لذا فمثل هذه الدراسات «قَدْ تنقل عمداً أو عن غير عمد وجهات نظر محدودة ومحسوبة سياسياً» (كما يقول جمال حمدان ص ٧) وهكذا يتحول المثقفون إلى أعضاء في شركات نقل الأفكار التى لا تختلف كثيراً عن شركات نقل المعلومات أو حتى البضائع.

جمال حمدان لا ينتمى إلى هذه المدرسة المعلوماتية التراكمية التى استشرت تماماً فى صفوف الباحثين؛ بسبب سهولة الإنتاج العلمى من خلالها (استبيانات - جداول - تحليل سطحي للمضمون - استطلاع

رأى-أرقام). ولا شك أن غياب المشروع الحضارى المستقبلى يزيد من انتشار هذا النموذج؛ إذ يحل التفكير السهل المباشر من خلال الكم المصمت، محل التفكير المركب من خلال الرؤية والهوية والحلم والأمل، ويصبح التلقى المهزوم والإذعان (الموضوعى) للأمر الواقع، بديلاً من محاولة رصد الواقع بأمل تغييره وإعادة صياغته. وقد زحف هذا النموذج على المقررات المدرسية وفلسفة التعليم فى مدارسنا؛ ومن هنا التلقين، والدروس الخصوصية التى لا تعلم الطالب شيئاً؛ إذ إن المهارة الأساسية التى يكتسبها هى مهارة اجتياز الامتحانات.

إن المدرسة العلمانية التراكمية معادية للفكر والإبداع، وتدور فى إطار الموضوعية المتلقية، السلبية، العقل عندها آلة ترصد وتسجل، وليس طاقة إنسانية مبدعة تعيد صياغة العالم، وهى لا تكتثر بالحق أو الحقيقة؛ لأنها غرقت تماماً فى الحقائق والوقائع والأفكار المتناثرة، ترصدها من الخارج من دون تعمق ومن دون اجتهاد وكأنها أشياء مرصوفة، كم لا هوية له؛ ولذا تفقد الظواهر شخصيتها ومنحها الخاص، وكما يقول جمال حمدان: «نحن نلاحظ أن أغلب كتاباتنا فى العربية عن العدو الإسرائيلى تأخذ فى جملتها الصيغة السياسية المباشرة أو غير المباشرة التى تعامل العدو كمعطيات مفروغ منها أو ككم معلوم بدرجة أو بأخرى، من دون أن تحاول أن تنفذ إلى حقيقة كيانه وتركيبه: فالكل يهود أو صهيونيون، الكل يعيش فى كنف الاستعمار وحمايته، والكل أتى بصورة غامضة من نسل يهود الشتات الذين أتوا بدورهم بطريقة ما من سلالة يهود فلسطين التوراة.. إلخ. وفى هذا الإطار التجريدى الضيق (أى الاختزال) أو المتعجل غير المتأنى.. تبدو صورة العدو فى أذهاننا باهتة غائمة بالغة السطحية، وتبدوا أحياناً- أكاد أقول - كما لو كنا نطارد شيئاً» (ص ٦).

ثنائية تكاملية

وبدلاً من هذه المطاردة العشية للأشباح غير الحقيقية، يقترح جمال حمدان «دراسة علمية محققة تقتنص هذا الشبح، تجسده، ثم تشرحه أصلاً وتاريخاً، جنساً وتركيباً، تطوراً وتوزيعاً» (ص ٦)، بدلاً من الاختزال، التركيب، وبدلاً من التلقى الإبداع، وبدلاً من التفاصيل الفكرية أو المعلوماتية الميتة، رؤية متكاملة وحية. تبدأ هذه الرؤية بتعريف (أو إعادة تعريف) علم الجغرافيا ذاته (وهذا أمر يغيب عن الكثيرين، أن يبحث المبدع الأصيل في مجال العلوم الإنسانية، أن يعيد صياغة حدود العلم ذاتها) فالجغرافيا «هي علم تباين الأرض (أى التعرف على الاختلافات الرئيسية بين أجزاء الأرض المختلفة)». هي ولا شك «علم» ولذا فهي تتعامل مع الكم والعام. يقف معظم باحثينا عند هذه التضاريس أو الحدود المادية الصارمة، ولكن جمال حمدان المبدع الجسور يتقدم ويغامر مع الكيف والخاص؛ فيؤكد أن قمة علم الجغرافيا هي التعرف على «شخصية الأقاليم» شيء أكبر من مجرد المحصلة الرياضية لخصائص الإقليم وتوزيعاته، إنها تتساءل أساساً عما يعطى منطقة تفردا وتميزها بين سائر المناطق، وتريد أن تنفذ إلى «روح المكان» لتستشف «عبقريته الذاتية التي تحدد شخصيته الكامنة». عالم لا بد لنا أن نجده يهوم فى الأماكن ولا يمكن الإمساك به. وهى أيضاً لا روح لها؛ فالروح هى مصدر فردية المرء وتميزه عن غيره من بنى الإنسان، هذا لا يعنى أن الجسد ليس له

تميزه، فشكل الجسد وبنيته يختلفان من فرد إلى فرد ومن مجموعة بشرية إلى أخرى. ولكن تميز الجسد ليس بدرجة تميز الروح ذاتها، فالجسد - في نهاية الأمر والتحليل والمطاف - كم مادي ينتمي لعالم المادة، وقوانين الحركة. بل إن تميزه الحقيقي يأتي من وجود الروح فيه، التي تصوغ الجسد داخل خطاب حضارى متميز (من ملابس ومأكول وزينة) يختلف من زمان إلى آخر، ومن مكان إلى آخر؛ فهي تخرج بالجسد من عالم الطبيعة وقوانينها العامة، وتدخل به عالم الحضارة الإنسانية بثرائها وخصوصيتها.

ولأن الجغرافيا كعلم تتجاوز عالم المادة والحواس المباشرة وليست سجنية الكم، فهي لا تقع قط في الآن وهنا وحسب، وإنما تتجاوزها، «فهي تترامى بعيداً عبر الماضي وخلال التاريخ. لأنه بالدور التاريخي وحده يمكن أن تعرف على الفاعلية الإيجابية للإقليم وعلى التعبير الحر للشخصية الإقليمية» (شخصية مصر، ص ٣).

ولنلاحظ ما يفعله جمال حمدان : فهو يرفض أحادية البعد ويتبنى ثنائية أساسية تشكل جوهر رؤيته. وكما يقول: «حق لنا أن نبقي تفاصيل التفاصيل .. ولكن حق علينا كذلك ألا نغرق فيها ولا نتوه، وأن علينا أن نتجاوزها، نقفز منها وفوقها إلى أعلى الكليات وأعم العموميات وإلى جانب النظرة التحليلية التليسكريبية والجغرافية والماكروسكوبية الواسعة الأفق» (ثلاثية حمدان، ص ٢٩). ولكن الثنائية التي يدعو لها ليست ازدواجية وإنما ثنائية تكاملية : كم يتكامل مع كيف، كيف يتكامل مع التاريخ - مكان يتكامل مع الزمان - جسد يتكامل مع روح - جزء يتكامل مع كل - خاص يتكامل مع عام. والتكامل هنا لا يعنى ذوبان

الواحد واندماجه في الآخر (فهذا يؤدي إلى الواحدية) وإنما يعنى تقاطعاً وتفاعلاً يؤديان إلى تفرد وتجاوز لعالم الكم المادى. وإذا أخذنا العنصر الثانى فى الثنائيات فسنتكشف أنه لا ينتمى إلى عالم المادة المصمتة، وإنما إلى عالم الإنسان (كيف، تاريخ، زمان، روح). وكما يقول جمال حمدان: «البيئة قد تكون فى بعض الأحيان خرساء، ولكنها تنطق من خلال الإنسان. وربما تكون الجغرافيا صماء، ولكن ما أكثر ما كان التاريخ لسانها. ولقد قيل بحق إن التاريخ ظل الإنسان على مصر، بمثل ما أن الجغرافيا ظل الأرض على الزمان» (شخصية مصر، ص ٤).

بيئة خرساء وجغرافيا صماء. هذا هو عالم الواحدية المادية (الدراسات الموضوعية المعلوماتية التراكمية المتلقية) فى مقابل إنسان ينطق وتاريخ يتحدث بلسان فصيح (مثل كتابات جمال حمدان)، والتاريخ هو محاولة الإنسان تجاوز عالم المادة؛ ولذا فهو يلقي بظله عليها، على الأرض. ولكن مادية العالم وموضوعيته لا يمكن للإنسان أن يتلعهما؛ ولذا فالأرض تلقى هى الأخرى بظلالها على الزمان الإنسانى.

المحصلات الرياضية

هذه الثنائية الأساسية هي التي جعلت جمال حمدان يرفض هذا المفهوم المعرفي الذي يشكل الأساس الفلسفي للنموذج المعلوماتي التراكمي والذي قوض دعائم الإبداع الإنساني وإمكانية الاجتهاد، وأحل محله فكرة مادياً حتمياً يخفيه غمماً، أعنى فكرة وحدة العلوم التي أصبحت من المنطلقات المعرفية الأساسية للبحث العلمي بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية. فالاختلاف بين الإنسان والأشياء ليس اختلافاً في الجوهر والنوع والكيف، وإنما هو اختلاف في التفاصيل والدرجة والكم؛ ولذا فإن ما يسرى على الأشياء (والظواهر الطبيعية) يسرى في أساسياته على الإنسان؛ من هنا لا بد أن يكون هناك منهج واحد لدراسة الإنسان والأشياء وسلوك الإنسان والنمل. وقد لا يقول دعاة هذا المنهج ذلك صراحة (فمن يمكن أن ينكر إنسانيته ببساطة وبشكل صريح وواضح ؟) ولكن مثل هذا المنطلق المادى المصمت المعادى للإنسان :«فالجغرافيا الكاملة الكامنة لا تحقق في شيء كما تتحقق في دراسة الشخصية الإقليمية .. والشخصية الإقليمية ليست تقرير حقيقة علمية مطلقة يمكن أن تخضع غمماً للقياس الرياضى والإحصاء، وذلك على الرغم من أنها تعتمد أساساً .. على مادة علمية موضوعية بحتة. إنها عمل فنى بقدر ما هي عمل علمي». وهو لا يجد في هذه الثنائية أى تعارض؛ فالجغرافيا «فلسفة المكان .. فلسفة عملية واقعية .. ترتفع برأسها فوق التاريخ ..

وتظل أقدامها راسخة فى الأرض». وفى عبارة رائعة تعكس هذه الثنائية وتفرض عليها قدرًا من التكاملية - وهو سيد مثل هذه العبارات يقول حمدان : «فلسفة تخلق بقدر ما تحرق». الجغرافيا فى نهاية الأمر «علم ... وفن وفلسفة فى ذات الوقت : علم بمادتها، فن بمعالجتها، فلسفة بنظراتها». كل هذا يعنى رفض النموذج المعلوماتى التراكمى (الواحدى المادى)، «فهذا المنهج المثلث يعنى ببساطة أنه ينقلنا بالجغرافيا من مرحلة المعرفة إلى مرحلة التفكير، من جغرافيا الحقائق المرسومة إلى جغرافيا الأفكار الرصينة» (شخصية مصر ص ٦) وما بين الرص التراكمى والرصانة الإنسانية ثمة فرق شاسع .

ولعل هذا هو السبب الحقيقى لتركه الجامعة؛ فالنزوع نحو الرص كان قد بدأ فى التصاعد (حتى وصل مؤخرًا إلى أبعاد لا يمكن تخيلها). لعله أحس بالكارثة المحدقة وبالتشيؤ المطبق، وبأن عالم الكم والأشباح يزداد اقترابًا واتساعًا؛ فقرر أن يحمى علمه وإبداعه؛ لأنه عالم لا فلسفة فيه ولا فن ولا إبداع، وإنما محصلات رياضية صماء خرساء لا تقول شيئًا، ولا حول ولا قوة إلا بالله !

ثمة نقطة أساسية هنا تحتاج لمزيد من التأكيد، وهى أن فكرة وحدة العلوم بنزعتها المادية المتطرفة (كل الأمور مادية طبيعية خاضعة للقانون الطبيعى الختمى الصارم) لا تقوم بالمساواة وحسب، وإنما تقوم فى نهاية الأمر وفى التحليل الأخير بتسويتها وردها إلى عنصر مادى واحد. فتختفى الثنائيات والخصوصيات ويختفى عدم التجانس وتظهر المحصلات الرياضية التى تشبه الهامبورجر أو النظام العالمى الحديدى بنزوعه نحو العوامة والكوكبية والكوكلة «نسبة إلى الكوكا كولا» وتحويل

العالم إلى سوهر ماركت ضخيم، كل الناس فيه سواسية كأسنان المشط، البلاستيك المستورد أو المصنوع محليًا. جمال حمدان لا يطيق هذا، فعالمه عالم إنسانى ثرى جميل موزق ينبض بالحياة، ويتسم بعدم التجانس وبالخصوصية والتفرد.

وينعكس كل هذا فى مفهومه للوحدة، فهو يرفض الوحدة العضوية المصمتة التى تدور فى إطار الرؤية المادية وتشبؤ الظواهر، وتجعلها كلاً متجانساً أملس. بل إنه يؤكد البعد الإنسانى فى مبدأ الوحدة ذاته: «إن الوحدة السياسية لا تأتى بالضرورة من الوحدة الطبيعية، وإنما من الوحدة البشرية تأتى. فالعبرة فى قيام دولة موحدة دستوريًا هى وحدة الناس، أى وحدة القومية بمعنى تجانسهم فى المقومات الأساسية من لغة مشتركة وتاريخ ملتحم ومصلحة مترابطة وعقيدة سائدة.. ثم من الوحدة التركيبية، بل من التنوع التركيبى، فأى جدوى من أن تتحد أقطار متشابهة منمطة فى إنتاجها ومواردها وإمكاناتها إلا أن يكون مجرد تمدد أميبى عقيم؟ وهذا بالدقة ما يعرف بمبدأ «التنوع فى الوحدة» أو «الوحدة فى التنوع» (شخصية مصر، ص ١٣).

سيدة الحلول الوسطى

هذا المنهج يتبدى تمامًا في رؤية لمصر، فهي نتيجة تفاعل بين بعدين أساسيين (اثنائًا واختلافًا): الموضع والموقع، وبين هذا الشد والجذب تخرج شخصية مصر الكامنة الجغرافية، هي فلتة ولكنها ليست وثنا، ولم يكن هو عاشقًا وثنيًا لمصر (كما يحلو للبعض تصويره) المكان في محراب مصر؛ ولذا فهو يرفض السقوط في ميتافيزيقا المكان المصرى (أو أى مكان آخر) فيقول: «كثير من هذه السمات تشترك فيها مصر مع هذه البلاد أو تلك، ولكن مجموعة الملامح ككل تجعل منها مخلوقًا فريدًا فذا حقيقة» (شخصية مصر، ص ٨).

جمال حمدان كان محبًا لمصر، والحب «أسرار» كما يعرف كل من عرف الحب الحق، وأن تبوح به هو فى حكم المحال، إن اتسعت الرؤية ضاقت العبارة ! ولذا أن تحاول أن تفهم السر وأن تفصح عنه - فى الوقت ذاته - هو شكل من أشكال الثنائية. ولكن العالم -الفنان -الفيلسوف- الذى يستند عالمه إلى الثنائية التكاملية يعرف ذلك تمامًا؛ ولذا فهو يحاول أن يفهم السر وهو يعلم مسبقًا أنه لن يكشفه، ولن يسويه، وهو يحاول أن يبوح ولكنه يعلم أن البوح والإفصاح لن يجففا بحر الحب وعمونه المحبة ! ولذا فالعلم الذى سيؤسسه ليس علمًا رصديًا ترشيحيًا رائيًا... نقتل الفراشة ثم ندرسها ونفسرها. أو كما يقول: «إن الدراسة الإقليمية التحليلية .. تثرى معرفتنا بالمعلومات، غير أنها قل أن تقبض روح المكان أو تجسد العبقورية بإحكام، إنها تشرّح الإقليم .. إلا

أنها في غمار ذلك تضحى بروح الإقليم وترهقه تمامًا» (ثلاثية حمدان ص ٢٩) وما يريد أن يؤسسه جمال حمدان هو علم مبنى على الحب، علم يخلق ويحدد «يتحرك من التخصيص إلى التعميم .. من الجزء إلى الكل» (ثلاثية حمدان، ص ٢٩)؛ يدرك السطح البراني بتفاصيله والعمق الجواني بأبعاده؛ يعرف الوحدة ولا ينكر عدم التجانس. «لذا لا ينبغي لنا أن نبالغ فندعى تجانسًا مطلقًا، يكفي أن نقول تجانسًا نسبيًا». «وهذا التجانس ليس النقاوة الجنسية» (التي يدعيها العنصريون البيولوجيون الماديون لأنفسهم)، فمن الواضح «أن دماء كثيرة دخيلة وغريبة قد أضيفت إلى عروق مصر وصبت في شرايينها، وليس من الدقة العلمية في شيء أن تصور مصر بوعاء جامد يتشكل كل من دخله بشكله، فليست هناك أطر ثابتة لأحد كأنها أفاص حديدية» (شخصية مصر، ص ٣٢).

كاتبنا ينفر بشكل واضح من النماذج الاختزالية المغلقة والتجانس الواحدى المطلق، عالم الأشباح إياه. ومصر التي يحبها ليست شيئًا ماديًا، جغرافيًا محضًا، وإنما هي رقعة يلتقي فيها الزمان بالمكان. هي مجموعة من الثبايات التي لا تذوب ولا تختزل في كل واحد مصمت - «هي بطريقة ما تكاد تنتمي إلى كل مكان دون أن تكون هناك تمامًا، فهي بالجغرافيا تقع في إفريقيا، ولكنها برسالها التاريخية الطموح تحمل رأسًا أكثر من ضخم... وإذا كان لهذا كله مغزى، فهو ليس أنها تجمع بين الأضداد والمتناقضات، وإنما أنها تجمع بين أطراف متعددة غنية وجوانب كثيرة خصبة وثرية، بين أبعاد وآفاق واسعة، بصورة تؤكد فيها «ملكة الحد الأوسط» وتجعلها «سيدة الحلول الوسطى» تجعلها أمة وسطًا بكل معنى الكلمة، بكل معنى الوسط الذهبي، ولكن ليس أمة نصفًا!» (شخصية مصر، ص ٨-٩).

الدائرة العربية والدائرة الإسلامية

وسيدة الحلول الوسطى هذه «فرعونية بالجد .. عربية بالأب» (شخصية مصر، ص ٨). ولكنها ثنائية تكاملية، وليست ازدواجية «فالأب والجد من أصل وجد أعلى واحد مشترك». غير أن العرب هنا وقد غيروا ثقافة مصر، هم «الأب الاجتماعي» في الدرجة الأولى، وليسوا «الأب البيولوجي» إلا في الدرجة الثانية» (شخصية مصر، ص ٢١٣). فالتعريب والإسلام .. «هما أعظم حقيقة في تاريخ مصر الثقافي والروحي ويمثلان انقطاعاً حضارياً، ونقطة تحول حاسمة وخط تقسيم في وجودنا اللامادي» (شخصية مصر، ص ٢٠٨). وبالنسبة إلى جمال حمدان يعد هذا الوجود اللامادي هو العنصر الأهم في ثنائه التكاملية. «فبعد التعريب أصبحت (مصر) جزءاً لا يتجزأ من العالم العربي وعاشت غالباً إقليمياً أو رأساً في رؤيته السياسية وفي ظل وحدته القومية» (شخصية مصر، ص ٢٠٨).

والاستعارات أو الصور المجازية التي سيستخدمها جمال حمدان تشي بولائه العربي على حساب جذوره «المصرية». فنحن نحب الجد ونذكره، أما الأب فنحن نتمنى إليه، ونسير معه خاصة وإذا كان الأب العربي هو «آخر انقطاع في الاستمرارية المصرية»، والجد قد ابتعد كثيراً، فمصر الفرعونية (كما يبين جمال حمدان) «لم تعد إلا مكدة في المتحف أو معلقة كالحفريات على سفوح الهضبتين، أما في الوادي فقد

انقرضت كما انقرضت من قبل تماسيح النيل من النهر. ولهذا فنحن ننتهى إلى أن الحضارة الفرعونية قد ماتت فى مجموعها، من دون أن ينفى ذلك الاستمرارية المحورية فى حضارتنا المادية» (شخصية مصر، ص ٢٠٧). ولذا يحذر جمال حمدان دعاة «الفرعونية» (وغيرها من دعاوى الرجعية التاريخية والوطنيات الضيقة كالفينيقية والآشورية) فالقصود من هذه الدعوات نفى القومية العربية ونسخ العروبة ومضاربة القومية الشاملة بالوطنية المغلقة» (شخصية مصر، ص ٢١٤). كما يحذر من دعاة الاستمرارية فى الكيان المصرى «لا ليرز أصالة ما، ولكن ليقال من جانب الانقطاع، وبالتالي ليضخم فى البعد الفرعونى فى تاريخنا فيبعدنا عن عروبتنا ويطمس معالمها» (شخصية مصر، ص - ٢٠٩).

ومصر التى فى خاطره وفى فمه، وسيدة الحلول الوسطى، تقع فى وسط ثلاث (أو أربع) دوائر مختلفة «بحيث صارت مجمعاً لعوالم شتى؛ فهى قلب العالم العربى وواسطة العالم الإسلامى وحجر الزاوية فى العالم الإفريقى» (شخصية مصر، ص ٩). وهو فى كتابات أخرى يشير إلى إفريقيا وآسيا باعتبارهما الدائرة الثالثة. ثم هناك الدائرة الرابعة الأعظم والمحيط الأكبر : بقية العالم .

ولنبداً بالدائرة الأولى أى الدائرة العربية . «الإطار العربى (حسب تصور حمدان) ليس مجرد بعد توجيهى ولا إشعاعى، ولكنه خامة الجسم وكيان جوهر فى ذاته» (شخصية مصر، ص ١٧٨). ومع هذا لا يرى حمدان أن الوحدة العربية وحدة عضوية مصمتة : «فليس مما يضير قضية الوحدة العربية أو يخرب حركة القومية العربية أن يكون لكل قطر من أقطارها شخصيته الطبيعية المتبلورة بدرجة أو بأخرى داخل الإطار العام

المشترك. وهذا التنوع والتباين في البيئات إنما يثرى الشخصية العربية العامة ويجعلها متعددة الجوانب والأبعاد». «وهو لا يعنى التمزيق السياسى أو تأكيد الانفصالية الراهنة بحال ولا يشجع الولاءات الوطنية فى وجه الولاء القومى العربى الكبير أو على حسابه» (شخصية مصر، ١٣، ١٤).

ولنتوقف هنا قليلاً لأشير إلى حقيقة غائبة عن الكثيرين ؛ جمال حمدان بلا منازع هو واحد من أهم فلاسفة ثورة ٢٣ يوليو، فقد بلور رؤيتها للذات وللكون وللآخر، ووضع الأسس الفلسفية لمشروعها الحضارى الثورى، ونظر إلى الصراع العربى الإسرائيلى باعتباره صراعاً سياسياً مصرياً حضارياً له أبعاد دينية، فابتعد عن العنصرية. ولكن يبدو أن بيروقراطية ثورة ٢٣ يوليو لم تكن مدركة لأهمية اللحظة التاريخية ولا مدى ثراء الإمكانيات؛ لأنها كانت ثورة برجماتية عملية تؤمن بالحقائق والمعلومات والحلول الجاهزة، فضاغ ما ضاع، وجلس فيلسوفنا الحزين ينظر إليها، بينما كانت أمانة الدعوة والفكر «الاشتراكى» تمتلئ بموظفين قادرين على إصدار أى بيان يطلب منهم لخدمة مصلحة الدولة والنظام (أى نظام كما بينت الأيام) وبذلك وضع الفكر فى خدمة اللحظة فى إطار الفكر.

ولا تختلف الوحدة الإسلامية من منظور حمدان كثيراً عن الوحدة العربية؛ فهو يرفض المفهوم العضوى الكاسح للوحدة الإسلامية التى يجعلها تدخل فى صراع مع الوحدة العربية «بهدف المضاربة بينهما من جهة وتذويب القومية العربية وتمييعها من جهة ثانية» بدلاً من هذا يطرح مفهوماً صحيحاً وصحيحاً «للوحة الإسلامية». «توحيد الدين، بمعنى

توحيد عقيدة الإسلام لا المسلمين لتذويب الفروق والفرق الحفرية التي ورثها عن ماضٍ فقد الآن سياقه الزمني، وتعميق روح الإسلام وتقويمها حيث سطحية أو ابتعادات أو تحريفات، التبادل الثقافي والفكري العام والمزيد من التنسيق الاقتصادي والترابط والتبادل التجاري، والتضامن السياسي الوثيق في المجتمع الدولي لمجابهة الأخطار الخارجية والتعاون لتحرير الدول الإسلامية المستعمرة .. تلك جميعاً هي المجالات الخصب والفعالة والواجبة لتفاعل العالم الإسلامي سياسياً .. إنها في كلمة «وحدة عمل» لا «وحدة كيان» . بل يمكن أن نضيف : وحده مصير، إلا أنها ليست دستورية، في كلمة أخرى : وحدة فكرية لا دستورية . أو هي كما قال عبد الناصر في دوائر الثلاث « دائرة إخوان العقيدة الذين يتجهون أينما كان مكانهم تحت الشمس إلى قبلة واحدة ..) فإذا كانت الدائرة العربية وحدة مصير، والإفريقية وحدة حوار، فالإسلامية وحدة عقيدة (العالم الإسلامي المعاصر، ص ٢٠٦) .

فلسطين : عين القلب وقدس الأقداس

بعد هذه المقدمات التاريخية / الجغرافية، الزمانية / المكانية، هذه البانوراما العريضة حان الوقت أن نقرب من موضوعنا وأن نسأل : أين تقع إسرائيل من كل هذا ؟ وأين يقع اليهود ؟. يعبر جمال حمدان عن الموقف الجيوستراتيجي المصري كله في إيجاز من خلال سلسلة من المعادلات الاستراتيجية على النحو التالي

- من يسيطر على فلسطين .. يهدد خط دفاع سيناء الأول.
- من يسيطر على خط دفاع سيناء الأوسط .. يتحكم في سيناء .
- من يسيطر على خط دفاع مصير الأخير .. يهدد الوادي .

وهذه بالضبط «نواة نظرية الأمن المصري» (ثلاثية حمدان ص ٢٢٨)، «إن موقع مصر مهدد أبداً وبانتظام بالإجهاض والشلل الجزئي ما بقيت إسرائيل» خاصة وأنها «تريد أن تترث دور القناة نهائياً، بل تستهدف موقع مصر الجغرافي»، ومن ثم يصبح المبدأ الاستراتيجي الأول للأمن المصري هو مرة أخرى : دافع عن سيناء - تدافع عن القناة .. تدافع عن مصر جميعاً، ولا ضمان بالتالي إلا بذهاب العدو» (ثلاثية حمدان، ٢٢٨).

ثم تنتقل إلى الدائرة الأولى حيث نجد مصر «محكومًا عليها بالعروبة» (بعد أن دخل الجدد الفرعوني المتحف)، فهي «لا تستطيع أن تسحب من عروبتها، أن تنضوها عن نفسها حتى لو أرادت» (ثلاثية حمدان، ص ٢٤). بل إنها محكوم عليها بزعامة العالم العربي الذي تقع فلسطين في منتصفه، لكن بدلاً من فلسطين التي توحد شطريه (والتي تمثل نقطة عبور بينهما، تظهر إسرائيل التي تمثل فاصلاً أرضياً يعزق المنطقة العربية ويخرب تجانسها ويمنع وحدتها) فهي «إسفنجة غير قابلة للتشبع تمتص كل طاقاتها ونزيفاً مزمناً في مواردها وأداة جاهزة لضرب حركة التحرير» (استراتيجية الاستعمار والتحرير، ١٧٥).

ثم تنتقل إلى الدائرة الثانية، أي الدائرة الإسلامية. لنستكشف «أن فلسطين عين القلب من العالم الإسلامي، لا جغرافياً فحسب، بل دينياً أولاً وقبل كل شيء. أن يكون العالم العربي هو قلب العالم الإسلامي روحياً وموقعاً، فإن فلسطين - كمصر في هذا الصدد - هي أرض الزاوية في العالم الإسلامي طبعياً. وبالفعل فإنها تقع في صرة العالم الإسلامي تتوسطه - ما بين الصين شرقاً والأطلسي غرباً وما بين وسط آسيا شمالاً وجنوب إفريقيا جنوباً. إن مكانة فلسطين في العالم الإسلامي تتلخص ببساطة وبما فيه الكفاية في أنها من منطقة النواة وقدر الأقداس فيه أرضاً ودينياً» (العالم الإسلامي المعاصر، ص ٢٠٨).

ثم تتلخص الدائرتان العربية والإسلامية «فالخطر الصهيوني لا يستهدف الأرض المقدسة في فلسطين فحسب»، وإنما يمتد من النيل إلى الفرات شرقاً وغرباً، ومن الإسكندرية حتى المدينة شمالاً وجنوباً. وهذا وذاك يعني نصف المشرق العربي بالتقريب، ويضم كل أرض الإسلام

المقدسة، بل كل دائرة الرسالات، ويرادف قلب العالم العربي، وفي الوقت ذاته صرة العالم الإسلامي (العالم الإسلامي المعاصر، ص ٢١٥). ولذا إن كان ثمة للعالم الإسلامي من وحدة سياسية، فهي وحدة للعروبة والإسلام، وإذا كان من واجب العالم العربي أن يدعو إلى «قومية الحركة»، فإن من واجب العالم الإسلامي - كما يرى كثيرون - أن يتنادى إلى «إسلامية الحركة» (العالم الإسلامي المعاصر، ص ٢١٦ - ٢١٧).

وتتسع الدوائر لتصل إلى الدائرة الإفريقية الآسيوية وهنا أيضًا سنجد إسرائيل «أخطر مناطق العداونية الإمبريالية في العالم الثالث .. أخطر مناطق التسليح الغربي .. ترسانة أمريكية مسلحة حتى الأسنان». ويضع جمال حمدان ما يسميه «معادلة عالمية تتألف من عدة متاليات إقليمية تختزل أساسيات الصراع في المستقبل :

- مصير الإمبريالية العالمية يتوقف على مصير العالم الثالث.
- مصير العالم الثالث يتوقف على مصير العالم العربي.
- مصير العالم العربي يتوقف على مصير فلسطين / إسرائيل».

رأس جسر ثابت

إسرائيل، إذن، ذات أهمية خاصة بالنسبة إلى جمال حمدان وهي ليست مهمة في ذاتها؛ إذ تنبع أهميتها من أهمية فلسطين بالنسبة إلى مصر والعالم العربي والعالم الإسلامي والعالم الآسيوي / الإفريقي والتشكيل الاستعماري الغربي. وحينما يتناول جمال حمدان ظاهرة إسرائيل فإنه يراها باعتبارها ظاهرة غربية بالدرجة الأولى، ثم ظاهرة يهودية بالدرجة الثانية. يرى جمال حمدان إسرائيل ظاهرة استعمارية صرفة «استراتيجية الاستعمار والتحرير، ص ١١٩» أما الصهيونية فهي - بكل بساطة - السرقة (استراتيجية الاستعمار والتحرير، ص ٢٠٩) هي قطعة من الاستعمار الغربي (استراتيجية الاستعمار والتحرير، ص ١٩١) ولكنها قطعة تتمتع بأهمية خاصة «فهي بالنسبة إليه قاعدة متكاملة آمنة عسكرياً، ورأس جسر ثابت استراتيجياً، ووكيل عام اقتصادياً، وعميل خاص احتكاريًا» (استراتيجية الاستعمار والتحرير، ص ١٧٥). ولذا فإن الصهيونية «اليوم هي بلا مبالغة ولا مزايدة أكبر خطر وتحدٍّ يواجهه العالم الإسلامي المعاصر، تمامًا كما يواجهه العالم العربي: أكبر من صليبيات العصور الوسطى، وأكبر من كل موجة الاستعمار الأوروبي الحديث التي غطته في القرن التاسع عشر والذي لم يتعدَّ على اتساعه حدود الأغراض السياسية أو الاستراتيجية أو الاستغلالية. إن الاستعمار التوسعي الأخطبوطي الصهيوني إن يكن سرطان العالم العربي، فهو جذام

العالم الإسلامي في الوقت ذاته» (العالم الإسلامي المعاصر، ص ٢١٥).

هذه هي بعض الجوانب العامة لهذه الظاهرة الاستعمارية. ولكن جمال حمدان لا يقنع مطلقاً بالعام؛ ولذا فهو يتقدم خطوة إلى الأمام ليدرس خصوصية إسرائيل :

١- الاستعمار الصهيوني «استعمار عميل»، فلقد كان من المستحيل أن يتحقق الحلم إلا بالمساعدة الكاملة من قوى السيادة العالمية؛ فالاستعمار هو الذي خلقها بالسياسة والحرب، وهو الذي يمدّها بكل وسائل الحياة من أسلحة وأموال، وهو الذي يضمن بقاءها ويحميها علناً (استراتيجية الاستعمار والتحرير، ص ١٧٦)

«من هنا التقت الإمبريالية العالمية مع الصهيونية لقاءً تاريخياً على طريق واحد هو طريق المصلحة الاستعمارية المتبادلة : فيكون الوطن اليهودي قاعدة تابعة وحليفاً مضموناً أبداً يخدم مصالح الاستعمار؛ وذلك ثمناً لخلقها إياه وضماناً لبقائه». (استراتيجية الاستعمار والتحرير، ص ١٦٨).

٢- إسرائيل استعمار سكني في الدرجة الأولى، فلكن كانت بداياتها قد واكبت موجة الاستعمار الإداري في القرن التاسع عشر، إلا أنها استهدفت وحققّت كل مقومات استعمار المعتدلات الذي ساد في القرنين السابع عشر والثامن عشر وسعى إلى التوطن الدائم في بيئات معتدلة شبه أوروبية المناخ. ولعل استعمار الجزائر كان أقرب سابقة لها تاريخياً، ولكنها تظلّ تمثل آخر موجة من الاستعمار السكني الاستيطاني في العالم كله (استراتيجية الاستعمار والتحرير، ص ١٧٢).

هذه هي الصورة العامة ولكن جمال حمدان يرى أن ثمة خصوصية لهذا الاستعمار السكنى:

(أ) إذا صح أن غميز في الاستعمار السكنى للمعتدلات بين النمط اللاتينى الذى يضيف المستعمرين إلى الأهالى الأصليين بلا إبادة عامة كما فى أمريكا اللاتينية أو الجزائر، وبين النمط السكسونى الذى يقوم على إحلال المستعمرين محل الأهالى الوطنيين بالإبادة أو الطرد كما فى استراليا وجنوب إفريقيا والولايات المتحدة، فإن إسرائيل تقع بالتأكيد فى النمط السكسونى « (استراتيجية الاستعمار والتحرير، ص ١٧٢) .

(ب) تتميز إسرائيل بما يجعلها حالة فريدة شاذة لا مثيل لها بين كل نماذج الاستعمار السكنى، فهى جمع بين أسوأ ما فى هذه النماذج، ثم تضيف إليه الأسوأ منه. هى كاستراليا والولايات المتحدة انتظمت قدرًا محققًا من إبادة الجنس، وهى كجنوب إفريقيا تعرف قدرًا محققًا من العزل الجنسى، ولكنها تختلف عن الجميع من حيث إنها طردت السكان الأصليين خارجها تمامًا ليتحولوا إلى لاجئين مقتلعين معلقين على حدودها» (استراتيجية الاستعمار والتحرير، ص ١٧٢-١٧٣) .

(ج) كما أن إسرائيل ليست عملية سرقة عادية « فقد اغتصبت الأرض وما عليها من ممتلكات، فالاستعمار الاستيطانى (الإسرائيلى) عملية رهيبة من نزع الملكية على مقياس شعب ووطن بأسره» (استراتيجية الاستعمار والتحرير ص ١٧٤) . وإسرائيل بهذا كله أعلى أم نقول أدنى ؟ مراحل الاستعمار السكنى،

وهي الاستيطان بالاستئصال والإحلال. والاجتثاث والإبادة (استراتيجية الاستعمار والتحرير، ص ١٧٣).

٤- إسرائيل استعمار توسعى أساساً، «وأطماعها الإقليمية معلنة بلا موارد، وخريطة إسرائيل الكبرى محددة من قبل ومتداولة، ومن «النيل إلى الفرات أرضك يا إسرائيل Eretz-Israel» هو شعار الإمبراطورية الصهيونية الموعودة. وهدف إسرائيل الكبرى أن تستوعب كل يهود العالم في نهاية المطاف، ومثله لا يمكن أن يتم إلا بتفريغ المنطقة من أصحابها إما بالطرد، وإما بالإبادة. وبطبيعة الحال، فلا سبيل إلى هذا إلا بالحروب العدوانية الشاملة. ونحن بهذا إزاء أخطبوط سرطاني في آن واحد، إزاء عدوان آني واقع، وعدوان سيقع في أي آن (استراتيجية الاستعمار والتحرير، ص ١٧٤).

٥- أدى كل هذا إلى عسكرة المجتمع الإسرائيلي تماماً، فقد تعين في حالة إسرائيل، أن تصبح حدودها هي جيوشها، وجيوشها هي حدودها (استراتيجية الاستعمار والتحرير، ص ١٧٤). «كما أن وجودها غير الشرعى رهن من البداية إلى النهاية بالقوة العسكرية وبكونها ترسانة وقاعدة وثكنة مسلحة. فما قامت ولن تبقى - وهذا تدرجه جيداً- إلا بالدم والحديد والنار. ولهذا فهي دولة عسكرية في صميم تنظيمها وحياتها، و«أمن إسرائيل» هو مشكلتها المحورية، أما حلها فقد تحدد في أن أصبح جيشها هو سكانها، وسكانها هم جيشها، وهو ما يعبر عنه بـ«عسكرة» إسرائيل وأنها استعمار اقتصادي، فهذا أساسى في كيانها منذ أن اغتصبت الأرض وما عليها من ممتلكات (استراتيجية الاستعمار والتحرير، ص ١٧٣).

متحف الأجناس

إسرائيل - كما أسلفنا - استعمار سكاني مبني على نقل السكان (اليهود) من الخارج إلى فلسطين؛ ولذا يصبح هؤلاء اليهود إشكالية أساسية، ومن هنا اليهود أنثروبولوجيًا. وجمال حمدان - كما أسلفنا - يرفض وحدة العلوم؛ ولذا فعلم الإنسان مختلف عن علوم الحيوان والحشرات والأحياء؛ ولذا فهو لا يشيئ ما هو إنساني، أى لا يراه باعتباره شيئًا، أى يخضعه لمنطق الأشياء وقوانينها. كما أنه لم يشيئ مصر ولا العالم العربى والإسلامى، ولم يشيئ الجغرافيا فى علم طبيعى، ولم يشيئ إسرائيل (ليجعلها إما قاعدة عامة للاستعمار الغربى، وإما تعبيرًا فريدًا عن مؤامرة يهودية شيطانية أزلية)، فهو أيضًا لا يشيئ اليهود.

لا يدرس جمال حمدان اليهود باعتبارهم رسل الحضارة النورانيين (الشعب المختار فى الرؤية الصهيونية) ولا هم شياطين ملاعين (قوة الشر الأزلية فى الرؤية المعادية لليهود). فكلتا الرؤيتين تشيئ اليهود وتضعها فى مجال خاص بهم، مقصور عليهم سُمى «الدراسات اليهودية» وهى تسمية متحيزة لأقصى حد، تنطلق من رؤية اليهود باعتبارهم وحدة (كتلة عضوية من الملائكة أو الشياطين). يرفض جمال حمدان هذا ويضع اليهود، كما يضع أى ظاهرة أخرى، فى النقطة التى يتقاطع فيها الخاص مع العام والكل مع الجزء. فاليهود هم - بالدرجة الأولى - جزء من الظاهرة الاستعمارية الاستيطانية الإحلالية العامة،

ومع هذا فثمة ملامح خاصة فريدة لهم : العودة اليهودية إلى فلسطين ليست عودة توراثية أو تلمودية أو دينية، وإنما هي عودة.. إلى فلسطين بالاغتصاب، هو غزو وعدوان غرباء لا عودة أبناء قدامى، أى استعمار لا شبهة فيه بالمعنى العلمى الصارم. تمثل جسمًا غريبًا دخيلًا مفروضًا على الوجود العربى، أبدًا غير قابل للامتصاص.. فهم ليسوا عنصرًا جنسيًا فى أى معنى، بل جماع ومتحف حتى لكل أخلاط الأجناس فى العالم كما يدرك أى أنثروبولوجى («ص ١٧»). إن يهود العالم اليوم مختلطون فى جملتهم اختلاطًا بعيدًا عن أى أصول إسرائيلية فلسطينية قديمة («ص ١٨١»).

هذه هى الصورة العامة، ولكن هناك دائمًا الخاص، «وإذا كان ثمة تحفظ ما، فهو أن هناك مراحل ودرجات من هذا التخليط» (ص ١٨١). وبعد أن يبين هذه المراحل وتلك الدرجات يخلص إلى «أن اليهود إنما هم أقارب الإنجليز والأمريكيين، بل هم - فى الأعم الأغلب - بعض وجزء منهم وشريحة، لحمًا ودمًا وإن اختلف الدين. ومن هنا فإن اليهود فى أوربا وأمريكا ليسوا كما يدعون غرباء ولا أجناب دخلاء يعيشون فى النفى وتحت رحمة أصحاب البيت، وإنما هم من صميم أصحاب البيت نسلاً وسلالة، لا يفرقهم عنهم سوى الدين» (ص ١٨٣).

هذه هى النتيجة النهائية، ولكنه لا يصل إليها من خلال المرافعات القانونية والمنطقية الرنانة أو من خلال لى عنق الحقائق، أو من خلال لى أنصاف الحقائق (التى يسمونها الأكاذيب الحقيقية، وإنما من خلال دراسة متعمقة لكل التفاصيل الممكنة. انظر - على سبيل المثال - دراسته لشكل الرأس باعتباره أهم المؤشرات على النقاء أو الخلط (ص ٤٢ -

(١٤٦) ويعرض حمدان القضية من خلال بناء منطقي واضح يختبره دائماً من خلال القرائن والشواهد المتعينة المختلفة. وهو في دراسته لا يكف عن الإشارة للسياقات التاريخية المتعددة وتنوعها؛ ففي أقل من صفحة واحدة (ص ٦٠) يشير إلى تاريخ الصراع بين الدولتين العبرانيتن (٥٨-٦٠) وإلى يهود الجزيرة العربية (الذين يناولهم في عدة صفحات أخرى فيدرس تاريخهم (ص ٦٣) وتوزيعهم (ص ١٠٤) وأعدادهم (ص ١٠٥) وخروجهم من العالم العربي).

والهدف من هذه السياقات التاريخية والأبعاد المركبة المتنوعة هو الخروج بالظاهرة اليهودية من سجن الدراسات اليهودية؛ ليدخل بها في سياق العلم العام. فاليهود جزء من تواريخ أى داع لعزلهم عما حولهم من ظواهر ز فكما أن إسرائيل استعمار استيطاني إحلالي، شأنه شأن أى استعمار استيطاني إحلالي، يمكن دراسته داخل أطار حركات تاريخ الاستعمار الغربى. فاليهود هم أيضاً بشر، يمكن دراستهم داخل أطر حركات المجتمعات المختلفة وتواريخها، شأنهم شأن كل البشر. وهو بذلك يسترجع لهم إنسانيتهم التى استبعدها كل من الصهاينة والمعادين لليهود الذين صوروا اليهود، على سبيل المثال، على أنهم فى حالة شتات دائمة، يهيمنون على وجههم من بلد لآخر، يرفضون الاندماج فى مجتمعاتهم. لا يقبل جمال حمدان مثل هذه الأساطير الشائعة، ويبين أن اليهود لم يقاوموا عمليات صبغهم بالصبغة الهيلينية كما تزعم التواريخ الصهيونية. لا يمكن إنكار أن بعضهم قد قاوم بالفعل، بل نشأت الدول المكابية للتصدي للنزعة الهيلينية، إلا أن الاغلبية الساحقة قبلت بهذه الحضارة الهيلينية «وانتشروا انتشاراً واسعاً بعيد المدى فى كل العالم الهيليني البيزنطى». وهذا الانتشار لم يكن تعبيراً عن شتات

أبدى وتحوال لا نهاية له، وإنما استجابة إنسانية عادية لأوضاع حضارية اجتماعية. ولذا نجد أن «أن ثلث سكان الإسكندرية البطلمية كان من اليهود» (ص ٦٦)، هذا قبل سقوط الهيكل، أى أن سقوط الهيكل، لم يكن هو سبب تشتت/ انتشار اليهود، وإنما هو نتيجة اندماج اليهود في الحضارة الإغريقية، شأنهم شأن الشعوب الأخرى.

من المعلومات المتناثرة إلى الأنماط المتكررة !

لا يرص جمال حمدان المعلومات والحقائق والوقائع رصًا، ولا يراكمها وكأنها قطع من الأحجار الصماء، فهو دائم البحث عن أنماط، ذات معنى ومغزى، كامنة في التفاصيل. وهو لا يتناول مادته العلمية الخام بشكل مباشر وكان عقله صفحة بيضاء ملساء، وإنما يواجهها من خلال إشكالية محددة؛ فبعد أن يأتي بحشد هائل من المعلومات عن أعداد اليهود في العلم وتوزيعهم، يطرح السؤال التالي : «ماذا تعنى هذه الأرقام وتلك التوزيعات ؟». و«ما ملامح الصورة العامة؟». الإجابة هي أن «أوروبا عمليًا هي الوطن المطلق لليهودية العالمية، وما يوجد خارجها ليس بالمقارنة إلا شظايا. وعلى مستوى النظرة الكلية، يمكن أن نتصور ثلاث دوائر هي أقطاب التوزيع حتى نهاية القرن الماضي، تقع على عروض متقاربة، ولكنها تتضاءل بسرعة وبشدة أقطارًا وأحجامًا من الشرق إلى الغرب : دائرة شرق أوروبا ومركزها بولندا الروسية، ودائرة غرب أوروبا ومركزها الراين وفرانكفورت، وأخيرًا دائرة الولايات المتحدة ومركزها نيويورك» (ص ٩).

هذا هو الإطار العام، ولكن داخل الإطار العام توجد أنماط أقل عمومية «فالصورة بعد الحرب العالمية الثانية غيرها قبلها، اليهود في الإطار الكوكبي هم ظاهرة قزمية» (ص ٩٦). وانتشار اليهود في أنحاء العالم ليس انتشارًا كميًا أو متمدًا أفقيًا وإنما يتبع هو الآخر نمطًا محددًا،

فهم ليسوا منتشرين على وجه العموم، بل يلاحظ اتجاههم «نحو سواحل المحيط الأطلسي شرقية وغربية، فإذا ما أضفنا إلى ذلك نمط التوزيع في أمريكا الجنوبية، ثم تركز يهود شمال إفريقيا تقليدياً في المغرب، جاز لنا أن نقرر أن الأغلبية العظمى من يهود العلم تحف بشواطئ ذلك المحيط، بعد أن كانت حتى القرن الماضي تتركز أساساً في القلب القارئ للعالم القديم» (ص ١٠٩)

وينتقل حمدان من أنماط التوزيع في العالم على وجه العموم إلى أنماط التوزيع داخل كل قطر، فيبين أن «اليهود بالدرجة الأولى سكان مدن، وسكان مدن كبرى بالدقة، ثم هم إلى ذلك سكان عواصم بالتفضيل والامتياز. وأنت حين تتكلم عن يهود دولة ما، فأنت تتكلم في الحقيقة عن يهود العاصمة ومدينة أو اثنتين إلى جوارها. وهذه حقيقة طاغية وأبدية طوال تاريخ اليهود قديماً كان أو حديثاً، ولا تتبلور في وقتنا هذا. والأمثلة تغني عن الحصر، ولعل أوضحها في الذهن المثال الأمريكي» (ص ١٠٩). وأرجو أن يتأمل القارئ بناء هذه المقطوعة «هم سكان مدن». نعم، ولكنها ليست أى مدن، وإنما «مدن كبرى» وهي ليست مدناً كبرى وحسب، وإنما «عواصم». ثم يضع يدنا على النمط الذي يربط التعميم المجرد بالتفاصيل المتعينة «ويهود دولة ما» هم عادةً «يهود العاصمة ومدينة أو اثنتين إلى جوارها». وهكذا يكتسب النمط ألوانه وتفاصيله، ثم تنتهي المقطوعة بالإشارة إلى تاريخ اليهود قديماً وحديثاً وأخيراً إلى المثال الأمريكي المتعين. يبين حمدان أن اليهود يقيمون أساساً في نيويورك وشيكاغو وبضع مدن أخرى. ويتناول نيويورك ذاتها بالدراسة التي يسميها (بروح الدعاية التي لا تفارقه)، وعلى الرغم من نبرته الجادة «تل أيبس الكبرى، بل إنها إسرائيل الكبرى». ثم يعود

إلى النمط مرة أخرى فيقول : «إن عدد اليهود في المدن يتناسب تناسباً طردياً مع أحجامها، فهم أقوى ما يكون في نيويورك، تليها على الأرجح شيكاغو، بينما لا وزن لهم مثلاً في بوسطن (ص ١٢١). ثم يتبنى نبرة القاص ويسأل: «هل تريد مزيداً من الأمثلة : تورنتو ومونتريال وباريس ولندن وتونس واستانبول وجوهانسبرج وسيدني، أى أنه يختير بنفسه النمط العام الذى طرحه بالإشارة إلى كثير من القرائن والتفاصيل ليبين مقدرته التفسيرية، وليكتسب له الشرعية التى يستحقها .

ثم يصل حمدان إلى فلسطين، دائماً فلسطين، مركز اهتمامه وسر انشغاله باليهود : «حتى فى فلسطين المحتلة المغتصبون الدخلاء المعتقلون سكان مدن : فمنذ بضع سنين كان ٧٥,٩ ٪ من سكان إسرائيل يتكدسون فى المدن . والمؤكد أن هذه النسبة قد زادت منذ ذلك الوقت، ومن المؤكد أن العالم لا يعرف دولة قومية بهذه الدرجة الصارخة المنحرفة من المدينة urbanism لكنها ببساطة «حتالة مدن» العالم، انصبت واستقطبت فى دولة» (ص ١١٣). قد تتفق معه وقد تختلف، وقد تقبل ما يتوصل إليه من نتائج وقد ترفضه . قد ترى طريقة ربطه بين التفاصيل وتجريده للأغماط متعسفة قليلاً أو كثيراً، إن استخدام عبارة «حتالة مدن» انحراف عن المنهج العلمى المحايد أو البارد، قل ما شئت، ولكن لا يمكن بعد ذلك أن تقر عينك بالموضوعية المتلقية وعمليات رص الإحصائيات وتحليل المضمون ولا تملك إلا أن تفكر فيما يقول؛ فقد شحذ ذهنك وحفز عقلك وعلمك كيف تنفض عن نفسك غبار التلقى، وها أنت ذا تجمد نفسك منشغلاً مثله بالتفسير والبحث عن أنماط لها معنى ودلالة داخل التفاصيل التى تبدو وكأن لا معنى لها ولا دلالة وأنك الآن منشغل بالحقيقة لا بالحقائق والوقائع، وها أنت ذا تدرك أن الحقيقة لا توجد فى

الحقائق، وإنما الأنماط التي يستخلصها عقل الباحث، وأن عليه (إن كان حقًا محبًا للحقيقة وليس عبدًا للحقائق) أن يكذب ويتعب ليصل إلى من يحب .

اليهودى كتاجر

أشرنا إلى رؤية حمدان لتوزيع اليهود فى المكان، ولكن تظل الصورة فى حاجة إلى مزيد من الظلال؛ حتى لا نقع فى عالم الأشباح العامة؛ حتى نتقل من مجرد النجائيف أو أشعة إكس التى لا تنطق إلا بالقوانين العامة المادية (الخاضعة للقياس) إلى اللوحة المبدعة التى رسمتها يد إنسان؛ ولذا فهى قادرة على أن تنطق بالعام والخاص، وأن تحيط بالكم والكيف والزمان والمكان، وبما يقاس بدقة وبشكل مباشر، وبما لا يمكن الوصول إليه من خلال استراتيجيات إدراكية مختلفة بسبب تركيبته؛ لإنجاز هذا يشير جمال حمدان إلى توزيع اليهود المهنى والوظيفى ويُلاحظ ابتعادهم عن «الزراعة أولاً وعن الصناعة إلى حد بعيد» (ص ١٠٣)، كما يُلاحظ أنهم يتركزون فى الأعمال الحرة والمعاملات التجارية والنشاطات المالية والمصرفية.. إلخ» (ص ١٠٤) ثم بعد أن يحدد الأطروحة بهذا الشكل العام، ينطلق فى الزمان والمكان بين أنه «ليس بالعالم كله مجتمع يهودى زراعى واحد يستحق الذكر». وعلى العكس من ذلك كله، التجارة والمهن الحرة، فقد يما كانت كلمة اليهودى مرادفة لكلمة «التاجر» وحديثاً يحتشد اليهود فى الوظيفة الحرة كالطب والمحاماة والتجارة والمال والصحافة حتى لنجد، على سبيل المثال، أن نصف مجموع الأطباء والمحامين فى ولاية نيويورك من «اليهود» (ص ١١٥).

بل إن مستوى التعميم يتجاوز اليهود ليصبح غمطاً عالمياً، «واليهودى» بهذا كله قد أصبح مركباً اقتصادياً - اجتماعياً شديد الوضوح حتى ليُضرب به المثل وإن اتخذ علماً ورموزاً على حالات مشابهة : كذلك مثلاً يطلق على الجاليات الصينية التاجرة خارج الصين «يهود جنوب شرق آسيا» وكذلك يوصف الهنود فى مدن ساحل إفريقيا الشرقية بـ«يهود شرق إفريقيا» ! (ص ١١٦)، أى أنه يخرج بالنمط من عالم اليهود إلى عالم الإنسان ككل، وتصبح الظاهرة اليهودية جزءاً من العلم العام، علم اجتماع الأقليات التجارية الهامشية .

ولا ينسى جمال حمدان البُعد الدينى . فعلى الرغم من تأكيده أن الصراع العربى الإسرائيلى ليس صراعاً دينياً (على الأقل من طرفنا) فإنه لا يسقط المكون الدينى . فكما أن الدائرة الإسلامية هى إحدى الدوائر الأساسية التى تقع مصر وفلسطين فى وسطها، فإن العقيدة اليهودية تشكل إحدى الدوائر الأساسية للصهيونية وإسرائيل . ولذا فهو يتناولها بالدراسة ويصفها بأنها وحدها من بين الأديان السماوية، هى التى تشترك مع كثير من الديانات غير السماوية فى أنها ديانة «مقفلة مغلقة» أى تحجم عن التبشير وتجتر نفسها أبداً . واليهودية قد تكون عالمية بحكم توزيعها، ولكنها -فى واقع الأمر- أبعد شيء عن العالمية بحجمها القزمى الضئيل، وبحكم أن اليهودية ديانة جغرافية (مقصورة على وطن) وعنصرية (مرتبطة بقوم أو عنصر بعينه) (ص ٩٧) . وعلى الرغم من أن جمال حمدان لا يشير إلى ماركس فير هنا فإنه من الواضح أنه قد قرأ بعضاً من أعماله (ويشير إليه بالفعل فى بعض دراساته الأخرى) مما يبين مدى اتساع أفقه الثقافى والتفسيرى .

والاهتمام ذاته بالدين كمقولة تحليلية يظهر في رؤيته للاندماج، فعلى عكس ما يقال عن النزعة الجيتوية عند اليهود، فإن جمال حمدان يبيّن أن «اليهود أكثر تعرضاً للعلمانية المطردة إذا قورنوا بغيرهم من الأقليات الأمريكية» (ص ١٧٠). ومع تسارع العلمانية والانصهار واطرادها، لا بد أن يتناقض اليهود إلى أن يختفوا، وعلى عكس ما يتصور البعض هنا في العالم العربي «لا يؤخر هذا الاختفاء إلا ضد السامية أكثر من أي عامل آخر» (ص ١٧١). ومن هنا الصهيونية ومن هنا «الدولة الجيتو» (ص ١٧٢). وهذا التحليل يبيّن التزام جمال حمدان بالتعددية السببية ورفضه أن يعطى أولوية سببية لعنصر واحد. فظهور الدولة الصهيونية هو -لا شك- جزء من الهجمة الاستعمارية ضد المنطقة، ولكن هناك أيضاً عناصر خاصة بالجماعات اليهودية مقصورة عليهم ساعدت على تأسيس هذه الدولة. لذا لا بد وأن تُرصد هذه الدولة، لا في إطار هذا العنصر أو ذلك وحسب، وإنما من خلال كل العناصر.

حجر أم رشاش متطاير ؟

يتحرك جمال حمدان من العام إلى الخاص ومن الخاص إلى العام؛ ولذا فهو حريص على أن يتعد أسلوبه عن الصيغ اللغوية الجاهزة لبحث عن كلمات وعبارات محددة تعبر عن المنحنى الخاص لرؤيته. ولذا نجد أنه يكاد ويتعب ليعثر على الكلمات الدقيقة الدلالة («جغرافيا صماء») ويتلاعب بها لإبراز المعنى المطلوب («الرص والرصانة») أو الجمل المتناقضة («عدوان أنى واقع، وعدوان سيقع فى أى آن»). وهناك النبرة الخاصة فى خطابه؛ فهو قادر على أن يتوقف عن السرد ليتوجه إلى القارئ مباشرة. ويمكنه أن يتحدث بلهجة العلماء، ثم يرصع هذا الكلام بعبارة جميلة فى ذاتها، كما أنه مصرى صميم فى ولائه شبه الكامل للنكتة، ولكنها نكتة تُوظف دائماً فى خدمة الرؤية !

انظر على سبيل المثال هذه الفقرة من شخصيه مصر: «أما الانفتاح الذى يرادف الانتفاخ، فقد خلق طبقة جديدة ثقيلة من الرأسمالية العاتية المستغلة والطفيلية غير المنتجة فى أعلى السلم الاجتماعى» (ثلاثية حمدان، ص ٢٢). هذا التلاعب بالألفاظ، الذى هو - فى جوهره - شكل من أشكال الدعاية، يعبر بدقة بالغة عن جانب من الواقع المصرى. فالأسلوب الخاص هنا ليس زخرفة، وإنما تعبير عن ثنائية حمدان التكاملية الخصبية.

وهناك أخيراً استخدامه للمجاز. واللغة المجازية ليست زخرفاً كما يتصور البعض؛ فالمجاز هو وسيلة إدراكية وطريقة للتعبير عن إدراك مركب تعجز اللغة الثرية عن التعبير عنه. ولأن إدراك جمال حمدان للواقع مركب وفريد، فإنه كثيراً ما يلجأ إلى المجاز. وهذا - في حد ذاته - تعبير أيضاً عن رفضه لفكرة وحدة العلوم. فاللغة الرياضية العامة المجردة التي تصلح للتعبير عن الظواهر الطبيعية لا تصلح للتعبير عن كل جوانب الظاهرة الإنسانية. ففي وصفه لتوزيع اليهود في العالم يبين أنه ليس صحيحاً أن «الأصح أن نقول إن توزيع اليهود العالمى توزيع رشاش متطاير في معظمه يتحول الحجر الصلب إلى تراب رمزى بحت». وهكذا يتحول الحجر الصلب إلى «رشاش متطاير» ثم إلى «تراب» (ص ١٠٥). وفي مكان آخر يتحدث مرة أخرى عن توزيع اليهود، ولكنه يمكن أن يكون كثنور من النوى والنويات السديمية هنا وهناك». لقد استخدم هنا الآلية ذاتها تقريباً؛ فقد أخذ صورة «نهر المجرة» ليحوّله إلى «ثنور من النوى والنويات السديمية» (ص ١٠٥)، بدلاً من النور الذى له مركز وقوام يظهر عالمًا بلا مركز.

الفصل الخامس

اليهود في عقل جارودي

ما موقف روجيه جارودي من اليهود ؟ هل هو معاد لليهود
واليهودية (معادٍ للسامية) كما يدعى الإعلام الغربي ؟ للإجابة عن
هذا السؤال، لابد أن ندرس فكر جارودي في كليته

الشوق إلى النجوم

هناك رؤيتان لعالم : واحدة تبدأ من المادة وقوانينها الربنية المطردة وتذهب إلى أن الإنسان ليس إلا كائنًا طبيعيًا ماديًا، لا يختلف عن الكائنات الأخرى، يسرى عليه ما يسرى عليها من قوانين طبيعية حتمية؛ ولذا ليست له أهمية خاصة في الكون. أما الثانية فتبدأ من معجزة الإنسان وتذهب إلى أنه يختلف بشكل جوهري وجذري عن الكائنات الأخرى (على الرغم من وجود بعض السمات المشتركة بينهما) ولذا فهو يشغل مركز الكون، وبينما تؤكد الرؤية الأولى أصل الإنسان الأرضي، وتحدث عن تطوره من الأميبا والزواحف والقوارض والقرود العليا، وعن عجزه عن تجاوز قوانين الحركة المادية، وتؤكد الرؤية الثانية أصله السماوي أو الرباني وتحدث عن شوقه إلى النجوم وعن مسئوليته وحرية ومقدرته على تجاوز عالمه المادي، وصولاً إلى قبة السماء واللامتناهى.

والمفكر الفرنسي رجاء جارودي ينتمى إلى دعاة الرؤية الثانية المتمركزة للإنسان. فهو يتحدث في كتابه «تطور فكر ماركس» عن «اللحم الفارسي»، أى محاولة الإنسان الوصول إلى اللامتناهى، وعن الإنسان باعتباره كائنًا مسئولاً، صاحب إرادة حرة، لا يمكن فهم سلوكه إلا في إطار شوقه إلى اللامتناهى.

إن جارودي، منذ بداية رحلته الفكرية، قد صنف نفسه مدافعاً عن الإنسان ضد الظلم والظيف، وضد تلك الحركات الفكرية التي تهاجمه

وتحاول إنكار حرية، بل نفى وجوده، والتي تصاعدت حديثاً منذ منتصف الستينيات. ففي كتابه «النبوية، فلسفة موت الإنسان» (يسأل جارودي: هل يقودنا موت الإله بالضرورة إلى موت الإنسان؟ ويمكن طرح السؤال بطريقة أخرى: هل يؤدي اختفاء اللامتناهي إلى اختفاء الإنسان؟

ويقول جارودي إن الفلسفة النبوية هي -في جوهرها- إنكار للتسامي ونفى للإنسان؛ فقد جعلت من الإنسان مجرد نقطة تقاطع للتسامي ونفى الإنسان، بل جعلت من الإنسان مجرد نقطة تقاطع لعلاقات تتجاوز الإنسان، بل إن الإنسان يصبح حادثاً عرضياً في تاريخ الكون؛ مجرد مقولة فكرية من اختلاف فكرة نهاية القرن الثامن عشر. ويؤكد تضال الإنسان تضخم مفهوم البنية التي تصبح جوهرًا منفصلاً تمامًا عن الممارسة الإنسانية. ويظهر التاريخ الإنساني باعتباره تاريخاً من تلقاء نفسه من دون مبادرة إنسانية، بل من دون بشر. وينتهي الأمر بالنبوية إلى أن تؤسس علوماً إنسانية تم إزاحة الإنسان منها؛ إذ يذوب الإنسان تمامًا في البنى المجردة له.

انطلاقاً من هذا الموقف المعادي للإنسان، يذهب التوسير -النبوي الماركسي- إلى أن الإنسان رهن بالظروف المحيطة به، ويؤكد أن الماركسية العلمية (كما يفهمها هو) هي مذهب غير مكترث بالإنسان معاد للإنسانية (الهيومانية) وللتاريخ. ويصل هذا العداء للإنسان إلى قمته في أعمال المفكر النبوي ميشيل فوكو الذي يقول: «لا يسع المرء إلا أن يقابل بضحك فلسفي كل من لا زال يريد أن يتكلم عن الإنسان وعن ملكوته أو تحرره». «فالإنسان ليس أقدم المشكلات التي تم طرحها على المعرفة الإنسانية ولا أكثرها ديمومة، فالإنسان اختراع يبين لنا علم آثار

فكرنا، ببسر وسهولة، حداثة عهده ورعا اقتراب نهايته. وسيضمحل الإنسان مثل نقش على رمال الشاطئ تمحوه أمواج البحر، بدأ العالم من دون الإنسان وسينتهي من دونه، وما يتأكد في أيامنا هذه ليس غياب الإله ولا موته، بقدر ما تتأكد نهاية الإنسان. «وهكذا يتم تفكيك الإنسان المتعين المسئول صاحب الإرادة وصانع الحضارة، ليظهر بدلاً منه «فراغ الإنسان المختفى». وهكذا ننتقل مع فوكو من عالم الحداثة والنبوية إلى عالم ما بعد الحداثة وما بعد النبوية والتفكيكية «بعد الحداثة» هذه التي تقيم الدنيا الآن وتشغل الناس في بلادنا العربية، كأننا لا يشغلنا شاغل سوى تلقف ما يقوله الإنسان الغربي وتكراره بموضوعية ببغائية مذهلة، حتى حينما يبدأ في صب لعناته على الإنسان بعد أن لهج بالثناء عليهم مئات السنين. ألم يمكن من الأجدى أن نسأل لم سادت النبوية في الغرب في منتصف الستينيات، ولم انحسرت وسادت ما بعد النبوية بدلاً منها في منتصف السبعينيات؟».

يقف جارودي ضد هذا الهجوم الشرس على الإنسان، ويرفض تصاعد معدلات العداء للإنسانية (الهيومانية) وللتاريخ والعقل في الفلسفة الغربية، فيكتب كتابه «واقعية بلا ضفاف» ليوكد مرة أخرى رفضه للحتميات المادية، وليؤكد مرة أخرى العنصر اللامتناهي في الإنسان؛ ولذا فهو يختم كتابه باقتباس من بودلير «الشعر أكثر الأشياء واقعية، وهو الشيء الذي لا تكتمل حقيقته إلا في العالم الآخر»، ثم يضيف قائلاً: «إن الفن الحقيقي طريقة للتذكير باللامتناهي» ثم طموح نحو اللامتناهي داخل الإنسان يرمز له بـ «برج بابل»، وما دام قد وجد الإنسان على الأرض، فستكون هناك أيضًا تلك الرغبة المتأججة في بناء البرج».

قبر يكفى لدفن العالم

تبلور رؤية جارودى وتتضح معالم خطابه فى كتابه «فى سبيل حوار الحضارات»، وهو خطاب تفكيكى من الطراز الأول، ولكنه ليس بتقويضى، فهو يطرح البدائل ويشر بالمستقبل. ويبدأ الكتاب بـ«مدخل»، ويبدأ المدخل بجمله دالة مثيرة: «الغرب عارض طارئ» (وليس كما البنيوية وما بعد الحدائثة). ثم يستطرد قائلاً: «إن الغرب ضئيل فى الملحمة الإنسانية التى دامت ثلاثة ملايين سنة، وهى ملحمة فى إفريقيا واستمرت خلال ستين قرناً فى جميع القارات، حتى عصر النهضة الغربى، تلك هى المصادرة الأولى فى كل اختراع يتناول المستقبل». فالمستقبل بالنسبة إلى جارودى هو مجال الحرية، ولكن إن ظلت المركزية الغربية قائمة، فإن أبواب الاجتهاد الإنسانى تُغلق، ويصبح المستقبل، مستقبل الجميع، مقررًا مسبقًا، ويصبح مجال الحرية اللامتناهى قفصًا حديدياً حتمياً، مثل قوانين المادة، إذ تصبح مهمة البشر، فى كل أرجاء العالم، نقل النموذج الغربى وتطبيقه، إما بحذافيره، وإما بقليل أو كثير من التصرف.

ولكن ما الغرب الذى اكتسب هذه المركزية؟ يقول سيرج لاتوش فى كتابه «تغريب العالم: إن الغرب لم يعد بقعة جغرافية ولا مرحلة تاريخية؛ فقد أصبح آلة شرسة تدور لتهلك الجميع، وضمن ذلك القائمين على إرادتها، أى الإنسان الغربى نفسه». ولا يختلف موقف جارودى عن

ذلك كثيرًا؛ فالغرب جغرافيًا هو «بمجرد شبه جزيرة من آسيا ملقاة خلف الأورال وعلى شواطئ المتوسط»، أى أن الغرب الذى يهددنا ليس ماهية جغرافية، وإنما «حالة فكرية» يحدد جارودى معالمها الأساسية فيما يلي:

١- ينطلق الغرب من أن الفرد هو مركز الأشياء ومقياسها، تحركه إرادة الربح والسيطرة والاستهلاك، وهدف الفرد هو السيطرة على الطبيعة تقنيًا. لذا فعلاقة الإنسان بالطبيعة هى علاقة فاتح براضح. وقد طوّر هذا الفرد إرادة الغازى الذى لا يتردد فى اقتحام تخوم العالم المعروف أو تدمير القارات والحضارات، وظهرت ديانة جديدة قوامها تحريض الرغبة تحريضًا دائمًا.

٢- واكب هذا الاتجاه نمو العقل المجرد أو نمو المذهب العقلى ذى البعد الواحد (العقل الديكارتي وعقل الاستنارة) فتصور الإنسان أن العقل قادر على حل جميع المشكلات، وأنه لا توجد مشكلات حقيقية إلا تلك التى يستطيع العلم أن يحلها. وأصبح هدف المعرفة هو الرقى بالعلم والتقنيات وظهرت العلمية (أى العلمية) والتكنوقراطية وكلتاهما لا يطرح سؤال لماذا؟ (المختص بالهدف والغاية) وإنما يطرح سؤال كيف؟ وحسب، أى أنها ديانة وسائل وحسب، ديانة أداتية بلا ضمير ولا قلب ولا تاريخ. وظهر الإنسان ذو البعد الواحد الذى يُمجّد العمل والفعل بشكل وحيد الجانب، لا يجد ذاته تحقيقًا تائمًا إلا من خلالهما (وهذا تقليد حضارى غربى شامل، ينضوى تحته كل من الرأسمالية والاشتراكية). ومن ثم ظهرت النفعية والوظيفية، أما الأفعال غير النفعية، تلك التى تفصح

عن عفويتنا العميقة، حركات الشعر والإبداع الحر، فقد تم نفيها. في مثل هذا التصور الوحيد البُعد تُوجّه طاقة الإنسان إلى العلم النفعى وإلى الاستهلاك المستمر وينحل الفكر إلى ذكاء، ولا يُوجد للحب ولا للإيمان ولا للشعر مجال، وتصبح التقنية هي مقياس الأشياء كافة، ويصبح النجاح الاقتصادي (الإنتاج والاستهلاك) المعيار الأوحـد.

٣- أدّت هذه الحالة الفكرية إلى ظهور الفرد ذى البُعد الواحد، الذى يأخذ شكلين متناقضين، ولكنهما يشتركان فى سمة أساسية، واحدية البُعد :

(أ) ظهر الإنسان المتأله الذى أصبح إرادة مطلقة، يحاول أن يصبح «سيد العناصر وربها» (كما قال الكاتب المسرحى الإنجليزى كرسوفر مارلو فى مسرحيته «التاريخ المأساوى للدكتور فاوستوس» والذى يحاول أن يتوصل إلى علم «يجعلنا سادة الطبيعة ومالكها» (على حد قول الفيلسوف الفرنسى ديكارت). هذا الإنسان تسيطر عليه شهوة السلطة والتملك التى تستبعد كل الأبعاد الأخرى لشخصيته.

(ب) ظهر الإنسان العادى الذى يشبه ترساً فى آلة تطحن الإنسان وتقضى على سماته الفردية، إنسان منضبط تماماً، بيروقراطي ينفذ كل ما يصدر له من أوامر، وقد رسم كافكا صورته بشكل رائع فى أعماله الروائية. هذا الإنسان تعلم الإذعان الكامل وأصبح موضوعاً بارداً، وعلمياً مرئياً، واستبعد من شخصيته كل الأشواق والأحلام والرؤى والمقدرة على التجاوز.

٤- هنا يظهر جانب آخر للرؤية الغربية يسميه جارودي «اللانهائي الكمي»، الذى يقف على طرف النقيض من «اللانهائي الكيفي» الذى يسمو بالإنسان (وهذه توطئة لمفهوم جارودي عن الأسطورة الإنسانية المفتحة مقابل الأسطورة الفاشية المغلقة، كما سنين فيما بعد).

ويتبدى اللانهائي الكمي فى نظريات التنمية التى اكتسحت العالم الشرقى والغربى، الشمالى والجنوبى، والتى يُشير بها البنك الدولى، الذى لا يعرف شرقاً ولا غرباً ولا شمالاً ولا جنوباً، فالعالم بالنسبة إليه حيز بلا تاريخ، مادة بلا ضمير ولا روح، مجرد مجال فيه التقنية ورأس المال والبضائع دون أكتراث بالأفراد، عمماً مثل حركة البنية فى الفلسفة البنيوية، ومثل عالم ما بعد الحداثة التى عرّفها البعض بأنها « نسيان نشط للماضى والتاريخ ».

انطلاقاً من هذا اللانهائي الكمي، أصبح الإنسان الغربى يُعرّف النمو باعتباره نمواً كمياً صرفاً فى الإنتاج والاستهلاك، بصرف النظر عن أية غاية إنسانية ودون الرجوع إلى مشروع إنسانى أو إلى صفة الحياة .

ويصبح النجاح التكنولوجى هو المقياس الوحيد حتى لو كان نجاحاً مدمراً، ويصبح التنظيم الاجتماعى الصارم هو وحدة الهدف حتى لو أدى إلى الاضطهاد والتفاوت. وانطلاقاً من اللانهائي الكمي، ظهر الايمان بإمكانية النمو اللانهائى للعلوم والتقنيات الذى يعنى نمواً متصاعداً للسيطرة والربح والاستهلاك.

وانطلاقاً من هذا المنظور ذاته تعمل المجتمعات الغربية «كما لو أن كل ما هو ممكن تقنياً أمر مرغوب فيه وضرورى، سواء أكان ذلك صنع أسلحة نووية أكثر قوة باطراد، أم صنع سيارات أم طائرات أكثر سرعة باطراد، حتى لو لم يستهدف الذهاب بها إلى أى مكان، أم إطالة الحياة ذاتها أكبر قدر استطاع (حتى لو كانت حياة نباتية خالصة تجعل المحتضر موضوع عرض علاجي مسرحي وضحيته في آن واحد)».

وانطلاقاً من «اللانهاثى الكمى» تعمل المجتمعات الغربية المسماة «متطورة» تبع المبدأ الذى كان فيما سلف مبدأ المغالطين : خالق حاجات ورغبات تتصف بأنها مصطنعة إلى أبعد مدى، ومؤذية أعظم الإيذاء؛ من أجل اللجوء -من ثم- إلى إنتاج وسائل إروائها .

وفى إطار «اللانهاثى الكمى» يتم استبعاد أى مفهوم للتنمية الشاملة.. تنمية إمكانات الإنسان الجسدية (نمو جسمه وقوته ومرونته) والإمكانات الفكرية (الابتكارات الإنسانية والإبداعات الأدبية) وإمكانات المشاركة الجمعية حيث يشارك كل امرئ مسئول فى مشاركة مشتركة، وإمكانات بلوغ مستقبل مفتوح على آفاق لا نهاية لها، وإسهام موصول للإنسان فى هذا العمل المبدع الأولى الدائب الذى به يتكشف حضور الإله فى الإنسان، أو اللامتناهى فى المتناهى. وانطلاقاً من اللانهاثى الكمى تم تصنيف الشعوب والحضارات بحسب معيار وحيد، وهو «التاريخ القومى» بالمعنى الاقتصادى المادى المباشر. وتم إنكار جميع الثقافات الغربية وهدمها، وكل الطرائق الأخرى التى تتناول بالفكر والحياة علاقة الإنسان بالطبيعة وبالبشر وبالإله.

وهنا يكشف جارودي الغطاء عما يسمونه «التراكم الرأسمالي» (وما أسمىه «التراكم الإمبريالي» : «إن شرط «نمو» الغرب إنما كان بالضرورة وليد نهب ثروات القارات الثلاث ونقلها إلى أوروبا وإلى أمريكا الشمالية، وبالمقابل فإن الغرب هو الذى جعل ما نسميه العالم الثالث متخلفاً» إن النمو والتخلف عنصرا منظومة الرأسمالية. وتراكم رأس المال الأولى، ثم الإنتاج الموسع تطورا خلال مراحل عدة : إبادة هنود أمريكا بدءاً من القرن السادس عشر، نخاسة العبيد السود التي أصبحت ضرورية لاستغلال المعادن، أراضى أمريكا التي قل سكانها نتيجة تلك الإبادة الجماعية، «الثورة الاقتصادية» (التي جعلها التكدس أمراً ممكناً) - «الحركة الاستعمارية» أى السيطرة السياسية والعسكرية على إفريقيا وعلى القسم الأكبر من آسيا لتأمين الاستثمارات ذات الربح الأعظم فى الصناعة وفى التجارة؛ وذلك بفرض السعر الأدنى على اليد العاملة، والأسعار الأعلى للمنتجات المستوردة فرضاً بالقوة.

وأخيراً، ظهر استغلال العالم الثالث على نحو جديد بنشأة الشركات المتعددة الجنسيات وتوسعها، ومن ثم لم تبق علاقات الاستغلال ثنائية الجانب بين البلد المستعمر ومستعمرته. إن الشركات المتعددة الجنسيات، وهى غريبة عن حدود الدول فى الغرب أو فى سائر أنحاء العالم، تُنظَّم نهب العالم، لا على الصعيد القومى كما كان الأمر، بل على الصعيد العالمى، سواء بالاستناد إلى قوة عظمى (الولايات المتحدة مثلاً) من أجل اقتصادها وسياساتها واستخدام جهازها العسكرى (كما جرى فى جواتيمالا أو فى فيتنام) تارة، أو باستخدام مؤسسات دولية كما حدث بدءاً من سنة ١٩٧٦ م، وهى تنهض داخلها بدور حاسم تارة أخرى».

وتظهر الموضوعات ذاتها في وعود الإسلام، حيث يشير جارودى مرةً أخرى في بداية كتابه إلى أن «الغرب من منظور آلاف السنين هو أكبر مجرم في التاريخ». ومرة أخرى نصل إلى «عصر النهضة» هذا الاجتياح الغربى للعالم: «كل اجتياح، كل سيطرة، هو نكوص فى تاريخ البشر». كان المؤرخون عادةً يشيرون إليه بـ«غزوات البرابرة». وكان الأمر قد اختلف تمامًا مع عصر النهضة؛ إذ أصبحت الاجتياحات «اكتشافات» عظيمة. ومع ذلك فما أهمية أهرامات ٧٠,٠٠٠ من الجماجم التى شيدها تيمورلنك بعد الاستيلاء على أصفهان وكيف كان الموقف العربى إزاء الإبادة الجماعية للملايين من هنود أمريكا التى قام بها الـ«فاتحون» الأوروبيون، المزودون بالمدافع، وإزاء خراب إفريقيا بإبعاد ١٠ إلى ٢٠ مليوناً من السود من بلادهم، إبعاداً (وهو ما يمثل، إذا حسبنا عشرة قتلى مقابل كل أسير، رقمًا من ١٠٠ إلى ٢٠٠ مليون من الضحايا)، وإزاء مذبحه آسيا، من حرب الآفيون إلى المجاعات التى أودت بحياة ملايين الهنود؛ بسبب تدابير الملكية وفرض الضرائب التى ألزموا بها، ومن قنبلة هيروشيما إلى حرب فيتنام.

أى اسم يُطلق على هذا الشكل من هيمنة الغرب العلمية الذى أنفق ٤٥٠ مليار دولار عام ١٩٨٠م، والذى سبب موت ٥٠ مليوناً من الكائنات البشرية فى العالم الثالث؛ نتيجة للعبة المقايضات غير المتساوية؟».

إن فاروست رمز الحرية فى الكتابات الأولى لجارودى يتحول هنا إلى «الرمز المأساوى لثقافتنا الغربية»، فهذه الحضارة نهبت العالم وهدمت الحضارات، ولكنها لم تأتِ بالسعادة أو بالاتزان للجنس البشرى،

وينطبق ذلك على الإنسان الغربي نفسه. وقد كشفت لنا هذه الحضارة أنها تؤدي إلى التفكك والموت، وأنها قادرة خلال أربعة قرون على أن تحفر قبراً للدفن العالم، ومن ثم أصبحت هذه الحضارة «مؤهلة للانتحار» الذي يتبدى في فقدان الهدف (الفرار إلى المخدرات-انتحار المراهقين بأعداد أكبر في الأصقاع الأغنى)، وفي الإفراط في الوسائل (نضوب المصادر الطبيعية وتلوث الطبيعة باعتبارها مستودعاً للنفايات ومعملاً لمعالجتها).

مشروع الأمل

المعركة فى الوقت الراهن فى نظر جارودى - لم تعد معركة بين الرأسمالية والاشتراكية؛ فالتطبيق السوفيتى تبنى أهداف النمو ذاتها التى تبناها الغرب الرأسمالى؛ ولذا أصبحت هى الأخرى ظالمة لشعبها ذاته، مستغلة للعالم الثالث، وشريكة فى السباق ذاته إلى الهيمنة وامتلاك أسلحة الرعب. إن معركة عصرنا من ثم هى ضد الميثولوجيا الانتحارية للـ«نمو» على النوال الغربى، و ضد الإيديولوجيا التى تتسم بالانفصال بين العلوم والتقنيات (تنظيم الوسائل والقدرة) من جهة، والحكمة (التبصر بالغايات ومعنى حياتنا) من جهة أخرى؛ وهذه الإيديولوجية متميزة بإشارة متطرفة لفردانية تتر الإنسان عن أبعاده الإنسانية.

ويشير جارودى إلى أهمية أن يكون هناك «نظام اقتصادى عالمى جديد، ولكن لا يمكن أن يوجد مثل هذا النظام من دون نظام ثقافى عالمى جديد. وجوهر النظام الثقافى العالمى الجديد هو الانتقال من الهيمنة الغربية إلى التشاور على مستوى الكرة الأرضية؛ لإعادة تحديد مواصفات مشروع إنسانى شامل «مشروع الأمل» فالحوار بين الحضارات أصبح ضرورة ملحة، إنه مسألة بقاء. مهمتنا هى أن نعقد الحوار من جديد بين حضارات الشرق والغرب؛ لكى نضع حداً لمونولوج الغرب الانتحارى.

والانتحار- في معجم جارودي- مرتبط تمام الارتباط بالكفر، وهي كلمة لها معنى محدد عنده، فهو يُعرف الكفر باعتباره «النظر إلى الأشياء كما لو كانت مستقلة عن أصلها وغايتها ومعناها». فالكفر، من ثم (على سبيل المثال) هو رؤية السوفسطائيين القدامى الذين نظروا إلى أن يتحكم فيها أو أن يدركها، وإن أدركها فليس بإمكانه أن يوصل إدراكه للآخرين؛ فاللغة الإنسانية أداة غير طيبة بل معيبة، وإن وصل الإدراك فلا فائدة تُرجى؛ إذ إن النظرية لا علاقة لها بالممارسة؛ فالعالم في حالة سيولة مطلقة، لا توجد فيه حقيقة ولا حق؛ إذ إن كل الأمور نسبية بشكل مطلق! عالم شرير وزمان ردي، قبض الريح وباطل الأباطيل.

والسوفسطائيون في هذا لا يختلفون عن بعض الفلاسفة المحدثين ممن يُنكرون وجود هدف أو غاية عظمى في الكون؛ إذ لا توجد سوى «قصص صغرى» لا يربطها سياق، أو بمعنى آخر لا توجد سوى تفاصيل وعبث، وأهداف مؤقتة. وإذا كان الفيلسوف القديم قد أكد لنا أن المرء لا يستطيع أن يستحم في النهر الواحد مرتين، فإن الفيلسوف العبثي الحديث قد وضع مقدرة الإنسان على الاستحمام ذاتها موضع الشك، أما نتيجة الاستحمام فهي ضرب من ضروب الغيب.

في مقابل هذه السيولة المعرفية والأخلاقية، هذه النسبية المطلقة، يضع جارودي الرؤية الإسلامية للواقع، التي تنطلق من فكرة التوحيد والتي تعطى لكل حياة ولكل شيء معنى بالنسبة إلى علاقته بالكل. وهذا التوحيد ليس توحيداً جامداً، فالتوحيد الحقيقي هو «فعل من الله دائم الخلق، فعل من النبي، الذي بكلامه، الموحى به من الله، يكون ليس وحدة ولا جملة، ولكن فعل توحيد، فعل تجميع، فعلاً لكل إنسان يعي

أنه ليس ثمة إلهى وحقيقى إلا الله، وأنه فى كل لحظة يربط كل شىء وكل حادث وكل عمل بمبدئه».

وتبدى هذه الرؤية التوحيدية فى فكرة أن الإسلام تسليم أى امتثال للإرادة الإلهية، وأن كل الأشياء بمعنى من المعانى «موحدة» فمثلاً : الشجرة فى ازدهارها، الحيوان فى نموه، الحجر فى جماديته. لكن هذا التسليم لا يتعلق بها، فهى لا تملك الإفلات من القانون الذى يحكمها، فالإنسان هو وحده القادر على «نسيان» طبيعته الحقيقية. (قال كذلك أتلك آياتنا فنسيها وكذلك اليوم تُنسى) كما قيل له فى القرآن (سورة طه ١٢٦). فهو يصبح مسلماً، إذن، بالاختيار، وذلك بتذكره الشريعة الأولى، شريعة التوحيد التى تعطى معنى لحياته، وهو مشغول مسئولة تامة عن أنه يملك إمكانية النقص.

ومن خلال التوحيد تظهر فكرة الجماعة المتماسكة المسئولة أمام الله، والإنسان الحر المسئول المتسامى (الذى يحلم باللامتناهى). والتسامى والجماعة / الأمة هما الإسهام الذى يستطيع الإسلام اليوم أن يقدمه لخلق مستقبل ذى وجه إنسانى، فى عالم الأمر الواقع الذى يسيطر عليه نموذج جنونى للنمو. هذا الواقع الذى دمر الجماعة وسود الحتمية المادية واستبعد السمو واللاتناهى؛ فسقط فى اللامتناهى الكمى، وأصبح الإنسان جزءاً من بنى أكبر منه تنكر عليه حريته واستقلالته ومسئوليته.

من الماركسية الفאוستية إلى توحيد الإسلامى، الموضوع ذاته، والرؤية ذاتها، والبحث الدؤوب ذاته، وبحث لم يتغير عن المعنى والعدل؛ فالإيمان بالبعد اللامتناهى فى الإنسان أصبح إيماناً بوجود الله خالقاً دائماً مستمراً فى الكون، إيماناً بأنه يدعو الإنسان إلى أن يسمو وأن يتجاوز واقعه المادى.

حضور الإله

ولكن إذا كان الإنسانى واللامتناهى متلازمين، فإن الأسطورة تصبح عنصرًا أساسيًا فى الوجود الإنسانى. يشير جارودى «فى واقعية» بلا ضفاف إلى تعريف الأسطورة عند ماركس بوصفها وسيطاً بين البناء النحتى والبناء العلوى. وكلمة «وسيط» هناى بقايا المثالية الألمانية فى خطابه، والتي تحاول أن توجد توازياً كاملاً بين الطبيعة والإنسان، وبين الروح والمادة، ومن ثم فهى تدخل بنا جميعاً فى نهاية التاريخ والعنصرية وإرادة القوة، أى فى الطريق المسدود الذى أدخلتنا فيه الحضارة الغربية الحديثة؛ ولذا فهو يُسقط هذا التعريف ليصل إلى تعريف أكثر رحابة يؤكد اللامتناهى، فيُعرف الواقع الإنسانى بأنه لا يقتصر على ما هو قائم، وإنما ما سيكون عليه فى المستقبل. فأحلام الإنسان وأساطير الشعوب هما خميرة المستقبل. والأساطير تتجاوز الواقع إلى ما وراء الواقع. ولذا فمهمة الأساطير العظيمة هى التذكير دائماً باللامتناهى وإثارة الرغبة فى السعى إليه.

وفى الأساطير المؤسسة للسياسة الإسرائيلية ينبهنا جارودى مرة أخرى لهذه الحقيقة؛ فأساطير الإنسان الكبرى رسمت خطوط ملحمة الإنسان، وعبرت بفضل سردها لبطولات الآلهة أو الأجداد الأقدمين عن اللحظات العظيمة فى مسيرة هذا الإنسان ووعيه بقدراته وواجباته ورسائله فى التفوق على واقعه المادى من خلال صورة ملموسة تولدت

عن تجربته وآماله؛ فهو دائماً يصبو إلى شأن أسمى لمستقبله يتحقق فيه كل أحلامه في السعادة والخلاص. الأسطورة لم تتولد عن التجربة الواقعية المادية وحسب، وإنما عن الأحلام، فحلم الإنسان بالسعادة، والخلاص هو ما يعطى لحياته معنى وهدفاً وغاية. والغابات تلعب دوراً محرّكاً بقدر ما تلعب الأسباب (كما قال جارودي في كتابه «في سبيل حوار الحضارات» فليست المسألة هي سبب ونتيجة (كما تؤكد الحتمية المادية) وإنما سبباً وهدف وإدارة إنسانية ثم نتيجة. ولأن خميرة اللامتناهى مكون أساسى فى الإنسان، فكل تاريخ مقدس (يؤمى إلى اللامتناهى) هو «ضد التاريخ» (المادى الواقعى)، وقد عبّر أندريه مالرو عن الفكرة ذاتها حين قال: «كل أثر فى هو ضد القدر»، أى أنه إبداع إنسانى يقف فى وجه المادة وقوانين الحركة الحتمية التى يمجدها الماديون على الرغم من أنها تسحق الإنسان وتسعى بخطى حثيثة نحو «فراغ الإنسان المختفى»، فهى مثل دراكيولا أو فرانكشتاين أو تلك الوحوش التى ترخر بها هذه الأيام السينما الأمريكية «التي حوّلت رؤية فوكو المرعبة إلى تسلية، أو لسنا فى عصر ما بعد الحداثة؛ حيث يتم تطبيع الاغتراب وتسطيح الألم وتقبل الأمر الواقع (البنك الدولى وصواريخ الكروز) وكأنها أمور نهائية؟

والتاريخ المقدّس (لا التاريخ المادى الواقعى) هو التاريخ الحقيقى للبشرية، أى التاريخ عظمة الإنسان وتطلعه إلى اللامتناهى. والأسطورة هى تعبير عن هذا التاريخ المقدّس. انظر، مثلاً، إلى أسطورة أوزوريس، رمز علاقات الإنسان بالطبيعة والآلهة: «إن (أوزوريس) إله مرقه خصومه، ولكنه يُبعث عندما تجمع أخته (إيزيس)، بدافع حبها، أشلاءه المبعثرة. إنه إله يُولد من جديد فى كل صباح، كالشمس، بعد أن يجتاز

اليهود في عقل جارودي

مملكة الأموات. إله يعود في كل ربيع فيظهر مع ظهور النبات الجديد. وهو أخيراً إله يتخذ انبعائه قانوناً كلياً للحياة، وللطبيعة، والتاريخ».

والفن المنبعث من هذه الأسطورة هو تعبير عن الإيمان بقدرة البشر، وهي غميط اللثام عن حضور الإله، تماماً مثل تلك الأهرامات التي يصفها جارودي بأنها: «قصائد حقيقية، خيام مدهشة من الحجر الصوان، صور من عالم بناه الإنسان». وإذا كانت حركة المادة والتاريخ الواقعي (الذي ينكر التسامي واللامتناهي) تكتسح الثوابت والأخلاقيات، فإن الأسطورة / التاريخ المقدس منظومات أخلاقية خالدة. ويضرب لها جارودي مثلاً على ذلك من كتاب الموتى الذي وردت فيه هذه العبارات التي يُردددها الميت لحظة حسابه: «لم أجعل أحداً يبكي، لم أتسبب في إيلام إنسان». كما ورد وصف للإنسان الخير باعتباره قد «أعطى الجياع خبزاً، والعطاش ماءً، وكسا العراة».

حساب الأرقام الجنائزى

ولكن إلى جانب هذا الاحتفاء بالإنسان، هناك التاريخ غير المقدس الذى كتبه المنتصرون؛ ولذا فهم لا يتخرجون من استخدام الأساطير لمصلحتهم عند الاقتضاء ومن ربطها بعجلة انتصاراتهم، أى أن الأسطورة هنا تتحول إلى أداة فى يد الغازى لقمع أحلام الإنسان وتطلعاته. ويضرب جارودى مثلاً على هذه الأساطير القمعية: أسطورة ماراثون وأسطورة معركة بواتيه بين شارل مارتل وكتيبة «فدائية عربية»، وكلاهما ليس له أى أساس فى الواقع التاريخي، ولكنهما خُلقا تخليقاً وأصبحا رمزاً لانتصار الحضارة الغربية على الآخر، فالعالم هنا ينقسم وبحدة إلى الغرب واللاغرب، أو كما يقولون بالإنجليزية: «ذا وست أند ذا رست the west and the rest»، والغرب هنا هو الشعب المختار وبقية العالم شعوب منبوذة، ويبين جارودى أن كلتا الأسطورتين لا تعبر عن اللامتناهى الكيفي الإنسانى، وإنما هى عملية تزيف لوقائع التاريخ لتمجيد الذات على حساب الآخر.

ولم يطبق جارودى رؤيته للأسطورة على الحضارة الغربية وحسب، وإنما طبقها كذلك على الظاهرة الصهيونية. وفى مجموعة من الدراسات أولها كتاب «ملف إسرائيل: الصهيونية السياسية»، وثانيها كتاب «فلسطين أرض الرسالات الإلهية»، وأخيراً كتاب «الأساطير المؤسسة لإسرائيل» (الصادر عام ١٩٩٦ م وتمت ترجمته للعربية فى العام ذاته).

وعلى الرغم من أن هذه الدراسات متفرقة ولكل منها إسهامها المهم، فإنها تصدّر عن الرؤية ذاتها، وتستخدم المنهج ذاته؛ ولذا سنعتبرها وحدة متكاملة (وإن كنا سنركز على الأساطير المؤسسة لإسرائيل).

وقد قام جارودي بتحديد نقطة انطلاقه ومنهجه، كما حدد بصرامة بالغه سياق نقده للصهيونية ولما رجعت لبعض المسلمات الخاصة بالإدارة النازية لليهود.

١- بين جارودي أن اليهودية عقيدة دينية، أما الصهيونية فعقيدة سياسية، وأن إسرائيل التوراتية رؤية دينية، أما الصهيونية فحقيقة مادية. وطريقة دراسة الواحد تختلف عن طريقة دراسة الآخر، وما يقوم به الواحد لا يمكن أن يُنسب للآخر؛ فسياسة إسرائيل الداخلية المبنية على الإرهاب العرقي، وسياستها الخارجية المبنية على العدوان والتوسع، ليست بالضرورة أموراً نابعة من العقيدة اليهودية، ولا تتمتع بأية قداسة.

٢- يؤكد جارودي بما لا يقبل الشك تمييزه بين التوراة والتفسير الصهيوني لها، «فنقد التفسير الصهيوني للتوراة والأسفار الأريخية (وبخاصة سفر يشوع، وسفر صموئيل، وسفر الملوك)، لا يمس بأية حال من الأحوال التوراة وما جاء فيها من معتقدات دينية. فتضحية سيدنا إبراهيم هي المثال الخالد على تفوق الإنسان على أخلاقياته العابرة وعلى منطق الضعيف باسم القيم المطلقة. كما أن «الخروج» سيظل هو رمز التخليص ثم كل أنواع العبودية، وعلى نداء الرب الذى لا يُقاوم نحو الحرية. إن هذا الجانب من العقيدة اليهودية والتوراة هو تعبير عن اللامتناهى فى الإنسان، وعن المقدس؛ ولذا فجارودي

يحتفى به ويضمه إلى الدلائل العديدة على عظمة الإنسان وتطلعته إلى الإله ؛ إنه تعبير عن الأسطوري بالمعنى الإيجابى .

٣- يؤكد جارودى التزامه بالقيم الأخلاقية المطلقة، فليس الغرض من كتابه (كما يقول) «القيام بعملية حسابية جنائزية» لعدد ضحايا الإبادة النازية لليهود أو «مسك دفاتر حسابية مؤلمة ومفجعة» و فهذا يشكل سقوطاً فى العقلية التكنولوجية والعقلانية المادية، أى فى «اللامتناهى الكمى» فقتل إنسان برئ واحد، سواء كان يهودياً أو لم يكن، هو جريمة ضد الإنسانية، ولا محل للنقاش فى هذا .

٤- يهاجم جارودى وبلا هرادة العنصرية الموجهة ضد اليهود ومحاولة الخط من قدرهم والدعوة إلى الخنق عليهم واضطهادهم، ويخص كتاب «بروتوكولات حكماء صهيون» بالذكر ويشير إليه فى كتابه «فلسطين أرض» وذلك لاستخدامه فى بعض البلدان العربية .

٥- يؤكد جارودى ضرورة الدراسة الهادئة للقضية ؛ ولذا فقد كان حريصاً كل الحرص على عدم تقديم أية أطروحة إلا وهى معززة بالمصادر .

٦- يبين جارودى أنه لم يأت بالحقيقة اليقينية النهائية؛ فكتابه لا يزال «عرضاً مؤقتاً»، وهو «ككل تاريخ انتقادى وككل علم من العلوم، قابل للمراجعة والتنقيح طبقاً لاكتشاف عناصر جديدة» .

ما يرفضه جارودى هو (القراءة الصهيونية القبلية والقومية للنصوص اليهودية المقدسة، باختزالها الفكرة الهائلة لعهد الله مع الإنسان، ومع كل

الناس، ووجوده في داخلنا جميعًا؛ لاستنتاج فكرة في تاريخ الإنسانية ألا وهي فكرة «الشعب المختار» الذي اختاره رب متحيز وجزئي (ومن ثم صنم)؛ وذلك للتبرير المسبق لجميع أنواع السيطرة والاستعمار والمذابح. كما لو كان تاريخ العبرانيين أو التاريخ المقدس هو التاريخ الوحيد في العالم.

إن الهدف من الكتاب ليس أكاديميًا باردًا، وإنما هو قضية حية، «قضية الاستغلال السياسي من دولة لم يكن لها وجود عندما اقترفت الجرائم النازية، وقضية المبالغة في أرقام الضحايا بصورة تعسفية لمحاولة إثبات أن معاناة البعض لا وجه لتشبيهها بمعاناة الآخرين وإضفاء القداسة عليها، وهي محاولة لصرف النظر عن مذابح أشد قسوة، وأكبر المستفيدين من هذا هم الصهاينة، الذين أظهروا أنفسهم بمثابة الضحايا من دون سواهم وأنشأوا إثر ذلك دولة إسرائيل، ووضعوها فوق كل قانون دولي».

إقامة العدل في الأرض

هذه هي القضية، وهذا هو وحده الجدير بالدراسة، ويؤكد جارودي أنه لم يدر بخلده قط فكرة تدمير دولة إسرائيل؛ فكل ما يريده هو ببساطة أن يُطْلَع عنها صفة القداسة، وأن يدعوا إلى تجاوز النسبية الداروينية التي تركز «عالمات الغاب» أي الأمر الواقع الذي نشأ من خلال «طلقات المدافع». إن ما يطالب به هو إحقاق الحق وإقامة العدل في الأرض.

ويمكن إنجاز هذا المطلب الإنساني المشروع، في حالة الشرق الأوسط عن طريق تطبيق القرارات التي اتخذتها الأمم المتحدة، أي المجتمع الدولي، «وهي القرارات التي تستنكر وتمنع التوغل داخل حدود البلدان المجاورة والاستيلاء على مياهها، والتي تنص على ضرورة الجلاء عن الأراضي المحتلة بطريقة غير شرعية، وهو احتلال يجعل من المستحيل إحلال سلام حقيقي وتعايش سلمي ودائم للشعبيين المتساويين والمستقلين، وهو السلام الذي يرمز إلى الاحترام المتبادل، دون ادعاء بملكية القدس، أرض اللقاء بين الديانات الثلاث».

الأمر واضح لا لبس فيه، ونقطة الانطلاق نقدية، تفكيكية تركيبية وأخلاقية إنسانية، ترفض العنصرية في كل أشكالها، سواء كانت مواجهة ضد اليهود أو الفلسطينيين، فلا يوجد شعب مختار وشعوب منبوذة، ومن وجهة نظر إسلامية لم يختَر الله شعباً بعينه، وإنما اختار كائناً بعينه وكرمه

وهو الإنسان، وحجة الوداع آخر خطب الرسول صلى الله عليه وسلم، ليست وموجهة إلى المسلمين فقط، وإنما إلى كل الناس، ويشير جارودي في وعد الإسلام إلى قول الله تعالى ﴿إِنْ كَرَّمَكُمْ عَنْدَ اللَّهِ اتَّقَاكُمْ﴾. سورة الحجرات الآية ١٣ .

هذا هو الإطار العام وانطلاقاً منه يحاول جارودي تحطيم بعض الأساطير المغلقة التي تستند إليها الدولة الصهيونية :

١- أسطورة الوعد :

تستمد أولى الأساطير، أسطورة «الوعد»، أصولها من الوعد الإلهي لإبراهيم في سفر التكوين. ومعظم المفسرين أخذوا الوعد المعطى للآباء بمعناه الكلاسيكي باعتباره إضفاء للشرعية بعد الأحداث على الغزو الإسرائيلي لفلسطين ، أو امتداداً للسيادة الإسرائيلية في عهد داود .

٢- أسطورة الشعب المختار والنقاء العرقي :

تذهب الأسطورة الصهيونية إلى أن اليهود شعب مختار، لم يفتتح على الآخرين فاحتفظ بنقاؤه العرقي أو الإثني . ويُكذب التاريخ والواقع هذه الدعوى تماماً فالعبرانيون منذ استقرارهم في كنعان قد اختلطوا عرقياً وثقافياً بالشعوب المحلية (بشهادة الكتاب المقدس ذاته)، وعبر التاريخ اختلط أعضاء الجماعات اليهودية في العالم من خلال الزواج مع بقية الشعوب، كما تم المزج كذلك عن طريق التحول الديني (التهود).

وقد ولدت هذه الاساطير المغلفة سمة تعتبر من أميز سمات المستوطن الصهيوني، وهى سمة «إبادة الآخر». فواقع التطهير العرقى الذى يُمارَس بشكل منتظم فى دولة إسرائيل اليوم، ينبع من مبدأ النقاء العرقى الذى يمنع امتزاج أعضاء الشعب المختار بالشعوب الأخرى، سواء من الناحية العرقية أو الناحية الثقافية. ومبدأ التوسع والاستيطان هو ثمرة فكرة أسطورة الوعد. والترانسفير (أى طرد الفلسطينيين من وطنهم) هو النتيجة الحتمية للمنطق الداخلى للصهيونية. ثم ينتقل جارودى بعد ذلك إلى الاساطير الصهيونية الخاصة بالإبادة.

وبعد..

هذه جولة قصيرة للغاية فى عقول بعض المفكرين (اليهود وغير اليهود) تكشفنا من خلالها موقفهم من اليهود والمسألة اليهودية والصهيونية.

وموضوع اليهود - كما بين هذا الكتاب - موضوع مركب وخلافى، ولكن ما يهمنا - نحن العرب - أن ما يكون قد حاق باليهود من ظلم وتعسف فى العالم الغربى لا يغفلهم أى حق فى فلسطين، واستخدام الديباجات المختلفة فى تبرير الاستيلاء على فلسطين هو غش وتدليس. وأصحاب الحق، لم يختفوا كما كان مقدراً لهم. وهم لا يزالون يطالبون بحقوقهم وأرضهم ويرفضون التفريط فيها. والصهيونية - على الرغم من كل الديباجات اليهودية وغير اليهودية - هى حركة استعمارية استيطانية، استولت على أرض الفلسطينيين بالقوة، ومن دون وجه حق؛ ولذا فالحرب ضد الصهيونية، هى حرب قد تكون قومية أو دينية، ولكنها تظل فى صميمها حرباً إنسانية لاستعادة الحقوق الضائعة.

ولاشك أن القضية تحتاج لمزيد من الدراسة المفصلة، ولكن حيز هذا الكتاب قد فرض حدوده علينا، ولعله قد تكون لنا فرصة في المستقبل لنتناول ما لم نتناوله في هذا الكتاب : إشكالية نفع اليهود، وموقف الكتّاب اليهود الصهاينة مثل بياليك وتشرنوفسكى من القضايا التي تناولها هذا الكتاب. والله أعلم.

اليهود في عقل هؤلاء

المسألة اليهودية مسألة صاغها المجتمع الغربي، وصدرها على هيئة الدولة الصهيونية التي غزت المنطقة بقوة السلاح، حتى وجدنا أن المسألة أصبحت جزءاً من تاريخنا وبات علينا أن نواجه الكيان معاً، ندرسه ونتعامل معه.

تصميم الغلاف : أحمد الليثاني

540
94
3y
08

Biblioteca Alexandrina



0669171



6 224007 220283

